

Université de Montréal

L'énactivisme autopoïétique : une réponse au problème difficile ?

par Joé Blanchard

Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade
de maîtrise en philosophie, option recherche

Août 2020

© Joé Blanchard, 2020

Université de Montréal
Département de philosophie, Faculté des arts et des sciences

Ce mémoire intitulé

L'énactivisme autopoïétique : une réponse au problème difficile ?

Présenté par
Joé Blanchard

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes

Aude Bandini
Présidente-rapporteuse

Maxime Doyon
Directeur de recherche

Jonathan Simon
Membre du jury

Résumé

Le « problème difficile » de la conscience est un des problèmes centraux de la philosophie de l'esprit. Faisant écho au problème corps-esprit de Descartes, le problème difficile met en évidence les difficultés *épistémologiques* et *ontologiques* de la thèse physicaliste qui cherche à réduire l'expérience subjective à un caractère physique et fonctionnel. Ce mémoire propose une réponse potentielle au problème difficile de la conscience selon l'approche énaactive, plus précisément selon une variante de l'approche énaactive que nous appelons parfois l'énactivisme autopoïétique. L'énactivisme autopoïétique se présente comme une approche alternative aux tendances dominantes en sciences cognitives dites « limitées au cerveau. » Contrairement au courant cognitiviste, l'énactivisme autopoïétique propose une conception de l'esprit centrée sur l'activité incarnée de l'organisme. Au cœur de cette conception de l'esprit incarné se trouve le concept d'autopoïèse, une théorie de la vie organique et de l'autonomie biologique définie selon l'activité de donation de sens des organismes vivants. Ce concept est au centre de la solution au problème difficile de l'énactivisme autopoïétique, car il révèle les profondes similitudes entre la vie et l'esprit.

Mots-clés : énaactivisme autopoïétique, mouvement énaactif, problème difficile, conscience, esprit incarné, phénoménologie

Abstract

The “hard problem” of consciousness is one of the central problems of philosophy of the mind. Echoing Descartes’s mind-body problem, the hard problem highlights the *epistemological* and *ontological* difficulties of physicalism in its attempt to reduce subjective experience to a physical and functional character. This thesis proposes a potential answer to the hard problem of consciousness by the enactive approach, more specifically a variant of the enactive approach that we sometimes call autopoietic enactivism. Autopoietic enactivism presents itself as an alternative approach to “brain-bound” approaches in cognitive science. In contrast to the cognitivist trend, autopoietic enactivism presents a conception of the mind centred around the embodied activity of an organism. At the heart of this embodied conception of the mind lies the concept of autopoiesis, a theory of organic life and biological autonomy defined by the sense-making activity of living organisms. This concept is central to autopoietic enactivism’s solution to the hard problem, as it reveals the deep similarities between both life and mind.

Keywords: autopoietic enactivism, enactive movement, hard problem, consciousness, embodied cognition, phenomenology

Table des matières

Résumé.....	iii
Abstract.....	iv
Remerciements.....	vii
Introduction.....	ix

Chapitre I : L'énactivisme et le recadrage du problème difficile de la conscience

1. Le problème difficile et le problème impossible de la conscience	p.14
1. Le problème « difficile » de la conscience	p.15
2. Le problème « impossible » et l'anxiété cartésienne	p.18
3. Représentationnalisme : l'esprit comme miroir de la nature	p.19
2. Autopoïèse, métabolisme et intentionnalité biologique.....	p.21
1. L'autopoïèse : une théorie de la vie organique	p.22
2. La profonde continuité entre la vie et l'esprit.....	p.23
3. La neurophénoménologie.....	p.27
1. Un nouveau cadre méthodologique pour l'étude de la conscience.....	p.28
2. Circularité et contraintes mutuelles	p.29
3. La primauté de l'expérience vécue et du corps vécu	p.30
4. Redéfinir le problème difficile à travers le problème corps-corps	p.33
1. La conception matérialiste du corps	p.34
2. La distinction <i>Leib</i> et <i>Körper</i> comme alternative au corps matériel.....	p.36
3. Le problème corps-corps.....	p.38

Chapitre II : L'approche écologique et éactive de Thomas Fuchs

5. La conception écologique du cerveau.....	p.41
1. Les corrélats neuronaux de la conscience	p.42
2. La mémoire corporelle et le cerveau en tant qu'organe de médiation.....	p.44
3. Le cerveau en tant qu'organe de résonance	p.47
6. La thèse du double aspect	p.49
1. <i>Leib</i> et <i>Körper</i> et la primauté de l'être humain.....	p.50
2. La continuité entre <i>Leben</i> et <i>Erleben</i>	p.52

3. Le sentiment d'être en vie : la conscience corporelle de base	p.54
7. L'origine de la conscience	p.56
1. La différence entre la vie animale et la vie végétale.....	p.57
2. Thèse de l'émergence forte : causalité descendante	p.60
3. Primauté de la fonction : l'origine phylogénétique et individuelle de la..... conscience et de l'organisme.....	p.62

Chapitre III : Les critiques énaclives de l'énaclivisme autopoïétique

8. Première critique : les limites de la neurophénoménologie	p.66
1. La neurophénoménologie selon l'énaclivisme radical.....	p.67
2. Un remède et non une solution au problème difficile de la conscience.....	p.68
3. Une neurophénoménologie encore plus radicale	p.70
9. Deuxième critique : « l'anthropomorphisme » de l'énaclivisme autopoïétique	p.72
1. Le danger potentiel de la profonde continuité entre la vie et l'esprit	p.73
2. L'énaclivisme autopoïétique et son incompatibilité avec la science	p.75
3. La biologie phénoménologique de Hans Jonas est-elle anthropomorphique ?	p.76
4. La vie ne peut être connue que par la vie : un dicton anthropomorphique ou transcendantal ?	p.79
Conclusion	p.83
Bibliographie.....	p.87

Remerciements

Je tiens à remercier mon directeur Maxime Doyon pour son aide précieuse tout au long de la rédaction de mon mémoire. Merci également à mes ami·e·s pour leur soutien et leur attention.

« Dieu est mort : mais l'espèce humaine est ainsi faite qu'il y aura peut-être encore durant des millénaires des cavernes au fond desquelles on montrera son ombre »

- Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir*

Introduction

Selon les travaux du philosophe australien David Chalmers (1995, 1996), le « problème difficile » de la conscience vise à nous faire reconnaître l'irréductibilité de la qualité subjective de l'expérience. Tant pour des raisons philosophiques que scientifiques, la conscience phénoménale résisterait à toute tentative de la réduire à des processus physiques. Par conscience phénoménale, les philosophes de l'esprit font généralement référence à notre expérience subjective du monde ou ce que nous appelons parfois aussi « l'effet que cela fait » (*the feeling of what it's like*) (Nagel 1974). Le problème que pose l'expérience subjective est qu'il est difficile (voire peut-être même carrément impossible) de rendre compte de la dimension subjective de l'expérience en utilisant les descriptions et la méthode des sciences naturelles. Comprenons-nous bien : il n'y a aucun doute que la neuroscience est fort utile pour comprendre la conscience dans la mesure où elle peut nous fournir une analyse de ce que fait le cerveau lorsque nous sommes conscients. Ce type d'études se base souvent sur des techniques comme la neuroimagerie pour cartographier les régions du cerveau et faire voir celles qui sont davantage actives durant certains actes conscients, comme lorsque j'écoute de la musique, par exemple. Cependant, aucune de ces descriptions n'est en mesure de saisir et fournir une description satisfaisante de « l'effet que cela fait » pour moi d'écouter de la musique. Mon expérience de la musique est subjective, et il semble qu'elle ne puisse être accédée qu'à partir de mon point de vue à la première personne. Ainsi, il semble qu'il y ait quelque chose comme un « fossé explicatif » (Levine 1983) entre notre expérience subjective et les descriptions scientifiques correspondantes.

Depuis la formulation initiale du problème difficile par Chalmers, de nombreuses solutions ont été mises de l'avant¹. Ce mémoire se penchera sur l'une de ces solutions, à savoir celle préconisée par l'approche éactive. L'approche éactive a été développée par Francisco Varela, Evan Thompson et Eleanor Rosch dans *The Embodied Mind* (1991). Dans cet ouvrage, Varela et al. présentaient une conception incarnée et éactive de l'esprit inspirée par de nombreuses

¹ Pour en mentionner quelques-unes, l'éliminativisme et le panpsychisme sont deux thèses physicalistes qui proposent une solution au problème difficile. L'éliminativisme rejette l'idée d'une conscience phénoménale et soutient l'idée que la conscience est mieux comprise en termes fonctionnels (voir Dennett 1988, Frankish 2016). Le panpsychisme, quant à lui, défend l'idée que les particules les plus élémentaires qui composent notre univers possèdent au minimum un caractère proto-expérientiel (Strawson 2006). Pour un résumé des différentes réponses au problème difficile, voir Chalmers (2003).

disciplines telles que les sciences cognitives, la phénoménologie, la cybernétique de second ordre et la philosophie bouddhiste. L'objectif de l'approche énaïve était de présenter une voie alternative aux tendances dominantes des sciences cognitives, notamment le computationnalisme et le connexionnisme. Cependant, depuis *The Embodied Mind*, le mouvement énaïf a connu de nombreux développements et la définition proposée initialement dans *The Embodied Mind* ne correspond pas nécessairement à la façon dont le mouvement énaïf est conçu aujourd'hui.

En quoi consiste exactement l'approche énaïve ? Dans un article de 2017, Thompson propose une réponse très spécifique à cette question. Il y aurait, maintient-il, deux piliers fondamentaux propres à l'approche énaïve, à savoir son anti-représentationnalisme et le principe de l'autonomie biologique. D'abord, la théorie énaïve s'est largement développée négativement en rejetant les théories représentationnelles de l'esprit comme le computationnalisme et le connexionnisme. Alors que le computationnalisme défend la thèse que la cognition est une activité mentale interne qui prend la forme d'un traitement de symboles, similaire à la façon dont fonctionne un ordinateur, le connexionnisme met plutôt l'accent sur les réseaux neuronaux du cerveau. Selon le mouvement énaïf, le problème commun auquel ces deux approches font face réside dans le fait qu'elles font de l'esprit une abstraction, c'est-à-dire que l'esprit est retiré de son contexte socioculturel plus large (Thompson 2007, cf. 4-10). En effet, ces approches cognitivistes de l'esprit défendent l'idée que l'esprit est un processus mental interne, c'est-à-dire que l'esprit est quelque chose qui se produit exclusivement « dans le crâne » ou « dans le cerveau ». Le mouvement énaïf rejette cette idée en faveur d'une approche dynamique et incarnée de l'esprit. Dans la perspective énaïve, l'esprit n'est pas situé « dans le crâne; » il est plutôt défini en termes fonctionnels comme « l'exercice d'un savoir-faire habile dans l'action située et incarnée » (p. 11). La cognition apparaît alors comme un processus relationnel entre les capacités sensorimotrices d'un organisme qui s'engage dans des activités et des tâches significatives dans son environnement.

Le deuxième pilier du mouvement énaïf est l'autonomie biologique. Dans sa préface à l'édition révisée de *The Embodied Mind* (2016), Eleanor Rosch soutient que l'idée centrale de l'énaïon est celle du « corps vivant en tant que système *auto-organisé* » (p. xxxviii). Pour l'énaïvisme, cette auto-organisation d'un organisme vivant est représentée par le concept d'autopoïèse (Maturana et Varela 1980). Les organismes vivants en tant que systèmes

autopoïétiques sont des organismes qui se transforment constamment et se préservent par un échange perpétuel avec leur environnement. Selon Rosch (2016), cette interaction met en évidence la façon dont le corps, l'esprit et l'environnement font partie du « même processus » qui « met en œuvre son monde » (p. xxxviii- xxxix). L'idée à retenir ici est qu'il est impossible d'isoler l'un ou l'autre de ces éléments. En raison de leurs relations dynamiques, ces variables forment une structure unitaire et irréductible au sein de laquelle les organismes sont amenés à « produire » ou à « faire naître » (*bring forth*) leur monde (Id). En termes simples, cela signifie qu'en s'engageant activement dans leur environnement, les organismes façonnent leur environnement en conférant au monde sens et signification². Cette activité correspond à ce que les énéactivistes appellent la création ou donation de sens (*sense-making*).

Depuis *The Embodied Mind*, l'énéactivisme autopoïétique a connu de nombreux développements. Une des thèses essentielles qui s'est développée est la thèse de la profonde continuité entre la vie et l'esprit (Weber et Varela 2002, Thompson 2007)³. Inspirée par la biologie phénoménologique de Hans Jonas (1966), la profonde continuité entre la vie et l'esprit défend l'idée que les qualités phénoménales de l'esprit telles qu'on les trouve dans les organismes conscients sont une version plus riche de l'activité vitale des organismes autopoïétiques les plus élémentaires (Thompson cf. 157). C'est de loin le concept le plus audacieux et le plus controversé de l'énéactivisme autopoïétique, mais il est également très utile pour nous aider à résoudre le problème difficile de la conscience. Il est controversé dans la mesure où il défend l'idée que notre compréhension de cette continuité est « phénoménologiquement évident pour nous » (Ward et al. 2017, 370). Cela signifie que notre compréhension de concepts tels que l'autonomie, l'autopoïèse et l'organisme découle de notre propre expérience en tant qu'êtres vivants. Cette approche peut sembler non scientifique, car elle préconise la connaissance de notre propre expérience en tant qu'êtres vivants comme moyen de comprendre la vie biologique, plutôt qu'une approche objective qui cherche à comprendre la vie par l'observation empirique des organismes vivants. Toutefois, malgré son approche potentiellement controversée, la thèse de la profonde continuité entre la vie et l'esprit semble prometteuse, car elle nous permet de réduire l'écart explicatif entre la vie

² Il est important de noter ici que l'énéactivisme ne défend pas un idéalisme au sein duquel le monde dépend entièrement de l'organisme. Inspiré par Merleau-Ponty, l'énéactivisme défend plutôt l'idée que l'influence est une relation réciproque. L'organisme façonne son environnement, mais l'environnement façonne aussi l'organisme (Varela et al. 1991, cf. 173-174).

³ Le terme traduit de l'anglais est *the deep continuity of life and mind*.

biologique et la conscience en introduisant une conception corporelle de la conscience ancrée dans la vie organique (Thompson 2007, cf. 222).

Il faut dire que tous les défenseurs du mouvement éactif ne soutiennent pas nécessairement ces piliers. Depuis sa naissance dans *The Embodied Mind*, l'éactivisme s'est ramifié en différentes variantes (Ward et al. 2017). Jusqu'à présent, on compte trois branches différentes : l'éactivisme autopoïétique, l'éactivisme sensorimoteur et l'éactivisme radical⁴. Le portrait se complique encore davantage du fait que beaucoup d'éactivistes n'acceptent pas cette division tripartite. Thompson (2017) lui-même semble rejeter l'étiquette autopoïétique qui lui est assignée et croit également que l'éactivisme sensorimoteur et l'éactivisme radical ne soient pas des approches pleinement éactives. Selon Thompson, le problème avec ces deux modèles est qu'ils ne se souscrivent pas pleinement au deuxième pilier. Ainsi, ce qui différencie l'éactivisme autopoïétique de ses homologues éactifs est l'accent mis sur les concepts biologiques d'autonomie et d'autopoïèse (Ward et al. 2017, cf. 369-370). On peut, en ce sens, affirmer que les variantes non autopoïétiques de l'éactivisme sont plus modestes dans la mesure où elles se concentrent uniquement sur les interactions entre l'organisme et l'environnement et restent à l'écart des affirmations plus large concernant la vie et la constitution des organismes.

Dans le cadre de ce mémoire, nous nous concentrerons entièrement sur la variante autopoïétique de l'éactivisme⁵. Dans le premier chapitre, je présente l'éactivisme autopoïétique et cherche à montrer comment il surmonte le problème difficile de la conscience. Je vais surtout me concentrer sur les travaux d'Evan Thompson et de Francisco Varela, pour qui la solution au problème difficile réside dans le renversement du cadre représentationnel en sciences cognitives en faveur de l'adoption d'un cadre éactif (Varela et al. 1991, Varela 1996, Thompson 2007). Selon eux, seul un tel renversement permet de surmonter le fossé explicatif entre le physique et le mental. Ce faisant, je montre aussi comment les concepts d'autopoïèse et la thèse de la profonde continuité entre la vie et l'esprit sont au cœur de la solution de l'éactivisme autopoïétique au problème difficile de la conscience (Weber et Varela 2002, Thompson 2007). Je présente également la neurophénoménologie de Varela (1996) au passage, qui est un nouveau cadre

⁴ Les ouvrages principaux de la variante radicale sont Hutto et Myin (2013, 2017), alors que ceux de la variante sensorimotrice sont O'Regan et Noë (2001), Noë (2004, 2009). Voir aussi Degenaar et O'Regan (2017) pour une présentation critique des différences entre l'éactivisme sensorimoteur et l'éactivisme autopoïétique.

⁵ Comme ce mémoire est principalement centré sur l'éactivisme autopoïétique, j'utilise les termes « éactivisme » et « mouvement éactif » pour faire référence à la variante autopoïétique de l'éactivisme.

méthodologique nous permettant de repenser nos approches scientifiques et la manière dont nous abordons l'étude de la conscience. Je termine le chapitre en montrant comment la conception phénoménologique du corps au cœur du mouvement é actif nous aide à reformuler le problème difficile. Reléguant aux oubliettes le problème classique *corps-esprit*, on parle maintenant du problème *corps-corps*, qui serait beaucoup plus facile à résoudre (Hanna et Thompson 2003, Thompson 2007).

Dans le deuxième chapitre, j'aborde les développements plus récents de l'énactivisme autopoïétique, notamment à travers les travaux de Thomas Fuchs et son récent livre *Ecology of the Brain* (2018). Fuchs s'oppose à certaines tendances actuelles en neuroscience et en neurophilosophie qui supposent non seulement que la conscience peut être localisée dans le cerveau, mais également que le cerveau est le porteur et le producteur de la conscience. Là-contre, Fuchs nous fournit des raisons de penser que la conscience ne réside *pas* dans le cerveau, mais qu'elle *émerge* plutôt d'un système global constitué du cerveau, du corps et de l'environnement. Au lieu d'être le porteur et le producteur de la conscience, Fuchs défend plutôt la thèse que le cerveau est un « organe de résonance » (Fuchs 2011). Cette thèse met l'accent sur la « synchronisation » et « l'interconnexion » du cerveau avec le corps de l'organisme et son environnement. Parallèlement, Fuchs développe aussi la thèse du « double aspect » (*dual aspect*), thèse qui vise là encore le réductionnisme neuroscientifique. Pour contrer cette approche, Fuchs introduit un concept holistique de l'être vivant qui tient compte de ses deux aspects principaux, décrivant l'organisme à la fois comme un corps vivant (et donc physique) et comme un corps vécu (et donc subjectif).

Dans le troisième et dernier chapitre, nous explorerons de manière plus critique l'énactivisme autopoïétique en passant en revue certaines critiques récentes formulées à son égard. La première critique est celle formulée par l'énactivisme radical concernant la neurophénoménologie. En un mot, la critique vise à démontrer que la neurophénoménologie, loin de le surmonter, *accentue* le fossé explicatif entre le physique et le mental (Kirchhoff et Hutto 2016). La deuxième critique sur laquelle nous nous pencherons vise la revendication la plus radicale de l'énactivisme autopoïétique, à savoir la profonde continuité entre la vie et l'esprit. La critique vise cette fois à faire voir que cette thèse repose sur une conception anthropomorphique et anti-scientifique de la vie (De Jesus 2016a; Ward et Villalobos 2016).

Chapitre I

Le mouvement éactif et le recadrage du problème difficile de la conscience

Dans ce premier chapitre, mon objectif est de présenter la réponse de l'éactivisme autopoïétique au problème difficile de la conscience à partir des travaux d'Evan Thompson et Francisco Varela (Varela et al. 1991, Varela 1996, Thompson 2007). Selon Varela et Thompson, surmonter le problème difficile requiert un recadrage du problème difficile à partir d'un paradigme éactif et incarné de l'esprit. Le chapitre est divisé en quatre sections. Dans la première, je présente le problème difficile de la conscience comme un problème impossible à résoudre dans sa formulation traditionnelle en raison du dualisme qui lui est inhérent (Thompson 2007). L'analyse débouche sur l'exposition de quelques raisons de recadrer le problème, c'est-à-dire de le poser à nouveau frais. Dans la deuxième section, je présente le concept d'autopoïèse et j'essaie de montrer comment il peut nous aider à réduire l'écart entre la vie et l'esprit (Jonas 1966, Weber et Varela 2002, Thompson 2007). La troisième section est quant à elle consacrée à la neurophénoménologie de Varela (1996), dont l'objectif avoué est de réduire l'écart méthodologique entre la phénoménologie et les sciences cognitives. Enfin, la dernière section expose la conception éactive du corps à partir de la distinction conceptuelle entre *Leib* et *Körper* (Plessner 1961). Cette conception du corps nous aidera à démontrer les insuffisances de la conception matérialiste du corps tel qu'il est normalement envisagé lorsqu'on traite du problème difficile, démontrant par le fait même la nécessité de poser le « problème difficile » dans des termes nouveaux si l'on espère pouvoir un jour le résoudre (Hanna et Thompson 2003, Thompson 2007).

1. Le problème difficile et le problème impossible de la conscience

Pour Chalmers (1996), rien n'est plus évident que la conscience. Aussi évidente soit-elle, elle est cependant aussi très difficile à expliquer (cf. 3). Le problème est que la conscience ne cadre tout simplement pas avec notre vision physicaliste du monde. Selon Thompson (2007), la difficulté à laquelle nous faisons face serait conceptuelle, le résultat d'une construction théorique dont l'histoire peut être démontrée (cf. 225). En un mot : les concepts et les définitions sur lesquelles le problème repose seraient, au final, issus d'une perspective cartésienne de la conscience dont il s'agirait de démontrer les limites et les présupposés. Spécifiquement, notre intuition que la conscience n'est pas physique ou que les processus physiques ne peuvent pleinement expliquer la

conscience serait le résultat d'une vision dualiste et désincarnée de la conscience (Varela et al. 1991, cf. 28). Ainsi, la difficulté apparemment insurmontable que pose le problème difficile ne serait à vrai dire rien d'autre que le résultat du dualisme cartésien dont nous avons hérité. Ainsi, pour surmonter le problème difficile, il suffirait de libérer la conscience, le monde et le corps de la prise du cartésianisme en faveur d'une nouvelle approche. Tel est, pour l'essentiel, la façon dont les acteurs du mouvement éenactif envisagent rouvrir et solutionner le problème qui nous occupe.

Avant d'exposer les détails de cette approche, j'aimerais, dans cette section, explorer plus à fond le problème difficile de la conscience et la façon dont l'approche éenactive voit dans le cartésianisme la source du problème difficile en m'attardant principalement à l'idée d'Evan Thompson (2007) suivant laquelle le problème difficile de la conscience est un problème « impossible » à résoudre (cf. 225). Dans un premier temps (1.1), je présente le problème difficile de la conscience tel que formulé par Chalmers (1995, 1996). Ensuite (1.2), je présente la critique de Thompson du problème difficile qui le voit comme un problème insoluble. Finalement (1.3), je présente la conception incarnée de l'esprit et je montre comment elle peut nous libérer de « l'anxiété cartésienne » qui hante le problème difficile.

1.1. *Le problème « difficile » de la conscience*

Chalmers (1996) propose deux conceptions différentes de l'esprit : l'esprit phénoménologique et l'esprit psychologique (cf. 11-16)⁶. Le concept d'esprit phénoménologique concerne ce que l'esprit ressent, c'est-à-dire la qualité subjective de l'expérience. Lorsque nous percevons les choses dans le monde, notre perception des choses est toujours accompagnée d'un aspect subjectif et expérientiel. Par exemple, lorsque je bois une tasse de café, je sens la chaleur de la tasse dans mes mains et je goûte le caractère amer du café. C'est ce que le concept d'esprit phénoménologique cherche à saisir. Le concept psychologique de l'esprit fait quant à lui référence aux *fonctions* de l'esprit. Une compréhension psychologique de l'esprit s'intéresse davantage à ce que fait l'esprit et cherche donc à établir une « base causale ou explicative du comportement » (p. 11). De ce point de vue, la dégustation du café, par exemple, consiste à expliquer comment les papilles gustatives réagissent à la consommation de café et comment les récepteurs gustatifs détectent avec succès le caractère amer du café. Or, si le problème difficile se pose, ce n'est parce qu'à aucun moment de

⁶ Chalmers reprend cette distinction de Jackendoff (1987).

cette explication fonctionnelle, ma propre expérience subjective du goût amer du café n'entre en jeu. Dans le jargon, on dit que la conscience phénoménale est irréductible.

Cet écart entre l'explication psychologique et phénoménologique est bien illustré dans l'article célèbre de Thomas Nagel *What Is It Like to Be a Bat* (1974). Nagel définit la conscience comme « l'effet que cela fait » (*the feeling of what it's like*) d'être un certain organisme. « L'effet que cela fait » se rapporte à la qualité phénoménale de la conscience, c'est-à-dire le caractère subjectif de l'expérience. Tout organisme sensible est capable de ressentir, de percevoir et faire des expériences. Tout organisme possède donc une expérience subjective qui lui est propre. Le problème fondamental de l'expérience subjective est qu'elle ne peut pas être facilement réduite à une base physique. Nagel illustre parfaitement ce problème dans son fameux exemple des chauves-souris. Un spécialiste des chauves-souris pourrait nous fournir une compréhension détaillée de la physiologie des chauves-souris, c'est-à-dire que nous pourrions hypothétiquement comprendre toutes les capacités fonctionnelles des chauves-souris, par exemple comprendre comment l'écholocalisation fonctionne et donc comment elles perçoivent leur environnement. Or, malgré une compréhension exhaustive de la physiologie des chauves-souris, nous ne pourrions toujours pas fournir une description de l'expérience subjective d'une chauve-souris. L'expérience subjective, ou « l'effet que cela fait » d'être une chauve-souris, ne peut être connue que d'un point de vue à la première personne (cf. 437). Comme nous ne sommes pas des chauves-souris, il semble que nous ne puissions tout simplement pas connaître cette expérience. Elle serait, en ce sens, irréductible (à nos explications, à nos méthodes, à nos concepts, etc.).

Cette tension entre les explications subjectives et objectives se rapporte à ce que Levine (1983) appelle le « fossé explicatif » (*explanatory gap*). Le fossé explicatif met en évidence les difficultés *épistémologiques* du physicalisme et du matérialisme dans leur tentative de réduire l'expérience subjective à un caractère physique et fonctionnel. Là encore, il s'agit de démontrer que la conscience phénoménale n'est connaissable que du point de vue à la première personne. Négativement, on dit que les descriptions à la troisième personne issues des sciences naturelles sont incapables de décrire correctement la conscience phénoménale, car leur pouvoir explicatif se

situé en dehors du domaine de l'expérience⁷. La citation suivante de Chalmers résume très bien cette idée :

Our grounds for belief in consciousness derive solely from our experience of it. Even if we knew every last detail about the physics of the universe—the configuration, causation, and evolution among all the fields and particles in the spatiotemporal manifold—that information would not lead us to postulate the existence of conscious experience. My knowledge of consciousness, in the first instance, comes from my own case, not from any external observation. It is my first-person experience of consciousness that forces the problem on me (pp. 101-102).

Face à cette difficulté, l'énactivisme autopoïétique opte pour une reformulation radicale du problème. Au lieu d'avoir affaire à un problème corps-esprit, l'énactivisme autopoïétique envisage le problème difficile de la conscience comme un problème vie-esprit (Thompson 2007)⁸. Dans la version vie-esprit du problème, la vie est fondamentalement opposée à la conscience phénoménale. La vie est comprise comme une « propriété externe, objective, structurelle et fonctionnelle de certains systèmes », tandis que la conscience est comprise comme une « propriété interne, subjective, qualitative et intrinsèque de certains états mentaux » (p. 222). Ainsi, comprendre les structures physiques et fonctionnelles de la vie suffit pour arriver à une conception exhaustive de la vie biologique, alors que la conscience, étant donné son statut phénoménal, n'entre pas dans cette conceptualisation fonctionnaliste et physique de la vie (cf. 223). Autrement dit, à l'instar de l'énactivisme autopoïétique, selon la conception fonctionnaliste de la vie, il n'y a pas de continuité entre la vie et l'esprit. La vie et la conscience sont entièrement différentes.

Selon Thompson, l'argument de Chalmers (1996) sur les zombies est un bon exemple du fossé explicatif entre la vie et l'esprit. L'argument des zombies nous demande d'imaginer l'existence d'un zombie qui est – physiologiquement et biologiquement parlant – identique à nous. Il est identique dans la mesure où il est, « molécule pour molécule », identique à nous (p. 94).

⁷ Un exemple canonique des limites de l'observation scientifique de la conscience phénoménale est l'expérience de pensée de la chambre de Mary (Jackson 1982). L'argument met en scène Mary, une brillante scientifique, qui connaît absolument tous les faits physiques relatifs à la couleur. Cependant, Mary n'a jamais fait l'expérience de la couleur auparavant. Or, il lui manque donc un fait important sur la couleur, à savoir « l'effet que cela fait » de voir de la couleur.

⁸ Dans *The Embodied Mind* (1991), Varela et al. se sont intéressés à la version *esprit-esprit* du problème corps-esprit plutôt qu'à la version esprit-vie du problème qui a été développée plus tard par Thompson (2007). Le problème *esprit-esprit* consiste en un fossé explicatif entre l'esprit phénoménal et l'esprit computationnel (Jackendoff 1987, cf. 20). Selon Jackendoff, l'esprit computationnel est une thèse fonctionnaliste qui définit l'esprit selon les fonctions qu'il remplit. En d'autres mots, l'esprit fonctionne comme un ordinateur. Comprendre l'esprit, c'est simplement comprendre les divers processus computationnels qui se produisent dans l'esprit humain (cf. 15). Dans une telle définition de l'esprit, la phénoménalité ne joue aucun rôle, puisqu'une explication fonctionnaliste suffit.

Cependant, là où ce zombie est différent de nous, c'est qu'il ne possède pas de conscience phénoménale. Le zombie ressemble à un être humain et se comporte exactement comme un être humain, mais il n'y a pas un « effet que cela fait » d'être un zombie. Bien entendu, les zombies n'existent pas. Cependant, ce que l'argument de Chalmers sur les zombies vise à démontrer, c'est que les zombies sont au minimum logiquement concevable. La distinction entre le mental et le physique est donc logiquement cohérente. Ainsi, pour revenir à la distinction entre la vie et l'esprit, un zombie est un être vivant, mais il ne possède pas de conscience. Il est donc possible de concevoir la vie organique et la conscience de manière radicalement opposée. Pour Thompson, ceci est dû au fait que la conception de la vie qu'utilise Chalmers est une conception matérialiste de la vie qui s'oppose ontologiquement à l'aspect phénoménal de la conscience (Thompson 2007, cf. 224-225).

1.2 Le problème « impossible » de la conscience et l'anxiété cartésienne

Pour Thompson, le problème difficile n'est pas seulement difficile, mais bien impossible à résoudre (2007, cf. 225). Il vaut mieux, en ce sens, parler du « problème impossible » de la conscience, car il semble qu'il n'y ait tout simplement pas une solution possible au problème difficile. Selon Thompson, l'impossibilité d'apporter une solution au problème difficile réside dans sa définition même. Dans la formulation « classique » de Chalmers, la conscience et la nature sont ontologiquement séparées. Pour cette raison, endosser le physicalisme semble avoir pour conséquence nécessaire l'abandon de la conscience phénoménale. On peut qualifier de telles positions comme étant réductionnistes et éliminativistes. Elles soutiennent que la conscience phénoménale est une illusion ou épiphénoménale, c'est-à-dire qu'elle est causée par le physique et qu'elle n'a aucune influence sur le physique. En revanche, la sauvegarde de la conscience phénoménale semble avoir pour conséquence de nuire à notre connaissance du monde extérieur : il semble en effet que le monde ne peut plus être compris objectivement. Une troisième option serait d'essayer de trouver un pont entre les deux pôles, mais étant donné la forte distinction ontologique entre le mental et le physique, nous serions perpétuellement coincés dans la tentative de « combler un abîme infranchissable » (Id.), ce que Levine (1983) avait bien vu.

Cette oscillation entre deux pôles ontologiques est symptomatique de ce que Varela et al. (1991) appellent « l'anxiété cartésienne » (cf. 140-143). Ils empruntent le terme à R.J. Bernstein (1983), selon qui l'anxiété cartésienne est provoquée par notre besoin intellectuel insatiable de trouver un fondement à notre savoir. La connaissance a besoin d'une « base fixe », selon Bernstein,

autrement nous sommes poussés vers un « chaos intellectuel et moral » (p. 18). Bernstein pense que cette attitude est emblématique de la querelle que l'on peut trouver en épistémologie entre objectivistes et relativistes. Les premiers plaident en faveur d'un terrain stable pour la connaissance, tandis que les seconds rejettent la possibilité d'une telle certitude. Pour Varela et al. (1991), l'anxiété cartésienne motive le problème difficile de la conscience en cherchant à ancrer la conscience soit dans la subjectivité, soit dans l'objectivité. Cependant, l'établissement d'un fondement subjectif ou bien objectif est insatisfaisant, car, comme nous l'avons vu dans le paragraphe précédent, le choix d'un fondement plutôt que d'un autre nous pousse vers des positions philosophiques indésirables. C'est pour cela que nous sommes obligés « d'osciller perpétuellement » entre deux fondements radicalement différents (p. 141). Or, cette oscillation provoque un dilemme insoluble, car toute solution qui se présente à nous dans la logique de l'anxiété cartésienne semble insatisfaisante⁹.

1.3. *Représentationnalisme : L'esprit comme miroir de la nature*

Malgré la division ontologique du problème difficile de la conscience, il existe une base commune entre les deux pôles, à savoir l'idée du représentationnalisme (cf. 172). Pour surmonter l'anxiété cartésienne, nous aurions besoin d'une conception de l'esprit différente de celle du représentationnalisme. Mais qu'est-ce que le représentationnalisme au juste ? Le représentationnalisme est l'idée que je connais le monde à travers des représentations internes. Autrement dit, pour le représentationnalisme, le monde est externe et se retrouve donc à l'extérieur de moi, alors que la manière dont je l'appréhende se retrouve à l'intérieur de moi. Ainsi, le représentationnalisme équivaudrait à ce que Richard Rorty (1979) nomme *l'esprit comme miroir de la nature*. L'esprit comme miroir de la nature est l'idée qu'il existe un monde extérieur et objectif que l'on peut connaître par un acte de représentation. L'esprit, alors, refléterait le monde extérieur comme un miroir.

On pourrait alors se demander : qu'est-ce que l'esprit reflète comme un miroir exactement ? Selon Varela et al. (1991), l'idée derrière le représentationnalisme est que l'esprit a la capacité de se représenter à lui-même un monde qui existe indépendamment de l'esprit (cf. 135-136). Nous connaissons le monde en nous représentant les caractéristiques qui lui sont propres. Cela s'applique à la fois à l'idéalisme et au réalisme. Dans le cas du réalisme, l'esprit se représente

⁹ Voir aussi Vörös et Riegler (2017) pour un résumé de l'anxiété cartésienne et sa relation à la pensée de Varela.

objectivement un monde préétabli, tandis que pour l'idéalisme l'esprit joue un rôle essentiel dans la manière dont le monde nous apparaît (cf. 136-137.). Dans les deux cas, le monde – qu'il soit représenté de l'extérieur ou de l'intérieur – nous est donné en préemption, c'est-à-dire qu'il comporte des attributs tout faits que nous découvrons à travers notre étude de la cognition.

L'une des solutions évidentes à l'anxiété cartésienne est le rejet du fondationnalisme, ou plus précisément un rejet de l'idée d'un monde préétabli. Cette solution anti-fondationnaliste semble intimidante étant donné les conséquences qu'elle semble engendrer. Mais c'est là l'essence même de l'anxiété cartésienne. En effet, lorsqu'on essaie de s'éloigner de l'idée d'un monde préétabli ou l'idée d'établir des fondements, les conséquences semblent radicales. Nous pensons qu'une absence de fondements équivaut à une sorte de relativisme ou de nihilisme. Cependant, un tel sentiment n'apparaît qu'en raison de notre besoin de fondements. Considérons la citation suivante de Bernstein :

But it is important to emphasize that I am not primarily concerned with taking sides on this grand Either/Or or with assessing the strengths and weaknesses of the varieties of objectivism and relativism. On the contrary, I view this dichotomy as misleading and distortive. It is itself parasitic upon an acceptance of the Cartesian persuasion that needs to be questioned, exposed, and overcome. We need to *exorcize* the Cartesian Anxiety and liberate ourselves from its seductive appeal. Only if we implicitly accept some version of Cartesianism does the exclusive disjunction of objectivism or relativism become intelligible. But if we question, expose, and exorcise Cartesianism, then the very opposition of objectivism and relativism loses its plausibility (1983, 19).

Dans le même ordre d'idées que Bernstein, les auteurs de *The Embodied Mind* soutiennent également que nos deux options – le fondationnalisme et le relativisme – sont simplement le produit de notre façon cartésienne de penser. La solution – qui n'est pas nécessairement la plus simple – consisterait alors à se débarrasser des modes de pensée qui sont à l'origine de notre besoin de fondement (Varela et al. 1991, cf. 14). Plus précisément, pour l'énactivisme, la réponse au représentationnalisme et à l'anxiété cartésienne est de créer « un entre-deux » entre le réalisme et l'idéalisme¹⁰. Cet entre-deux est ce que Varela et al. appellent l'énaction comme action incarnée (cf. 172-178). Au lieu de comprendre la cognition comme la représentation d'un monde préétabli, l'approche énative propose une conception de la cognition centrée sur l'activité d'un organisme dans son environnement. Les actions incarnées d'un organisme se rattachent donc à ses différentes capacités sensorimotrices, capacités qui déterminent la manière dont un organisme perçoit son

¹⁰ L'idée d'établir un entre-deux a été tentée à plusieurs reprises dans l'histoire de la philosophie, comme il a été le cas avec Kant et Hegel. Varela et al. (1991) s'inspirent principalement de Merleau-Ponty, pour qui l'établissement d'un « entre-deux » consiste à créer une circulation entre les sciences et l'expérience (cf. 15).

environnement (cf. 173). De plus, l'approche éactive met également l'accent sur la façon dont ces capacités se sont développées grâce à l'interaction continue d'un organisme avec son environnement, notamment dans un contexte biologique, mais aussi intersubjectif, historique et culturel (Id.).

L'étude de *The Embodied Mind* sur la perception des couleurs (cf. 157-171) est un bon exemple de cette approche éactive et incarnée. La couleur est-elle subjective, quelque chose qui se passe dans notre esprit ? Est-elle objective, existe-t-elle indépendamment d'un observateur ? Un réaliste scientifique pourrait soutenir que ce qui constitue la couleur n'est que la réflectance de la surface des objets, et ainsi la cognition ne fait que récupérer la réflectance de la surface des objets en question (cf. 165). Le problème avec une telle perspective est que la réflectance (aussi nommé 'facteur de réflexion') ne nous dit rien sur les propriétés expéientielles de la couleur. La réflectance peut seulement nous décrire la proportion de lumière qu'elle réfléchit. Ainsi, la couleur n'existe pas « dehors » dans un monde objectif, mais elle n'est pas non plus purement un produit de notre esprit. À vrai dire, l'expérience des couleurs dépend de multiples facteurs qui ne sont pas exclusifs à l'esprit ou au monde. Les deux types d'explications, c'est-à-dire une description de la réflectance et de la cognition, sont nécessaires afin de fournir une description exhaustive de la couleur. La couleur est donc entre ces deux pôles et doit être comprise dialectiquement, car les deux pôles déterminent réciproquement la couleur.

2. Autopoïèse, méabolisme et intentionnalité biologique

Dans cette section, j'aimerais me concentrer un peu plus sur ce que Thompson (2007) considère être l'écart entre la vie biologique et la conscience. En effet, pour Thompson, le problème difficile de la conscience va plus loin que la simple revendication d'une distinction ontologique entre processus mentaux et processus physiques. Le problème difficile pose également une forte distinction entre la vie et la conscience. Comme nous l'avons mentionné précédemment, la conscience, d'une part, est perçue comme « interne, subjective et qualitative », tandis que la vie est perçue comme « externe, objective et structurelle » (p. 222). Or, cette conception de la vie correspond à une vision physicaliste et fonctionnaliste de la vie. En effet, toutes les caractéristiques constitutives de la vie – notamment « la reproduction, l'adaptation et le méabolisme » – peuvent être réduites à une description fonctionnaliste (Chalmers 1996, 79).

Cependant, cette division ontologique entre la vie et la conscience peut être remise en question si nous introduisons un concept alternatif de la vie organique. C'est ce que Thompson et Varela essaient de faire avec le concept d'autopoïèse (Maturana et Varela 1980) et la philosophie de la vie de Hans Jonas (1966). Comme l'affirme Thompson (2007), l'autopoïèse et la philosophie de Hans Jonas peuvent nous aider à réduire l'écart entre la biologie et la phénoménologie (cf. 149), thèse qui mène Thompson à parler de la profonde continuité entre la vie et l'esprit (*the deep continuity of life and mind*) (cf. 128). La thèse, pour l'essentiel, stipule que l'esprit et la vie partagent des caractéristiques fondamentales et que les caractéristiques du mental sont la « version enrichie » des caractéristiques propres à la vie organique (p.128). Cette section aura donc un double objectif. Dans une première partie (2.1), je vais présenter la conception autopoïétique de la vie de Francisco Varela et Humberto Maturana avant son tournant phénoménologique dans la philosophie de Hans Jonas¹¹. Dans la seconde partie (2.2.), je vais présenter la philosophie de la vie de Hans Jonas et son lien avec le concept d'autopoïèse.

2.1. *L'autopoïèse : une théorie de la vie organique*

L'autopoïèse est une théorie de la vie, plus précisément une théorie qui vise à décrire les structures fondamentales de la vie. Il s'agit d'une conception de la vie qui nous permet de différencier les organismes vivants de la matière non organique. Humberto Maturana et Francisco Varela (1980) proposent la définition suivante de l'autopoïèse :

An autopoietic machine is a machine organized (defined as a unity) as a network of processes of production (transformation and destruction) of components that produces the components which: (i) through their interactions and transformations continuously regenerate and realize the network of processes (relations) that produced them and (ii) constitute it (the machine) as a concrete unity in the space in which they (the components) exist by specifying that topological domain of its realization as such a network. (pp. 78-79).

En d'autres mots, les systèmes autopoïétiques sont définis par leur autonomie. Ils sont autonomes dans la mesure où ils génèrent et régénèrent les composants qui les définissent et qui les distinguent de leur environnement. Les systèmes autopoïétiques se distinguent aussi des systèmes allopoïétiques, qui sont des systèmes non autonomes nécessitant une force externe pour leur maintien (cf. 80-81). Les ordinateurs, les automobiles, les robots et autres artefacts humains sont des systèmes allopoïétiques, car ils ont besoin d'une force extérieure, à savoir l'intervention

¹¹ Pour un bilan historique des travaux de Varela en cybernétique jusqu'à son tournant phénoménologique, voir Froese (2011).

humaine, pour leur subsistance. À l'instar des systèmes autopoïétiques, les organismes vivants n'ont besoin d'aucune force externe pour leur maintien, car leur maintien se fait à l'intérieur même du système.

Maturana et Varela attribuent donc trois caractéristiques essentielles à un système autopoïétique : l'autonomie, l'individualité et l'unité (Id.). Premièrement, un système autopoïétique est *autonome*, car il se produit et se maintient lui-même. Aucune force extérieure n'est nécessaire à sa subsistance. Deuxièmement, il est *individuel*, car l'autonomie du système lui permet de se distinguer de son environnement. Troisièmement, un système autopoïétique est une *unité*, car il constitue un réseau de processus conservé à l'intérieur du système.

Un système autopoïétique possède aussi une *fermeture opérationnelle* (*operational closure*). On dit qu'un système autopoïétique est opérationnellement fermé, car il est doté d'une frontière (ou une membrane) qui maintient un « réseau de processus dynamique » permettant au système de préserver son identité par rapport à son environnement (Maturana et Varela 1987, 89). Il est important de noter que la membrane n'est pas simplement une ligne qui sépare l'organisme de son environnement. Elle joue un rôle *actif et nécessaire* dans le maintien du réseau d'un système autopoïétique. Car, sans elle, le système se désintégrerait (cf. 46). Nous pouvons donc parler d'un système autopoïétique comme ayant deux composantes nécessaires : i) la dynamique interne d'un organisme vivant, c'est-à-dire le métabolisme qui produit et transforme les composantes du système, et ii) la frontière, ou la membrane, qui limite et contient le système autopoïétique et ses processus (p. 44-46).

2.2. La profonde continuité entre la vie et de l'esprit

La philosophie de la biologie de Hans Jonas (1966) va de pair avec la théorie autopoïétique de Varela et Maturana. La principale différence, comme le souligne Thompson, est que Jonas avance une conception phénoménologique de la vie. Thompson (2007) nomme cette « phénoménologisation » de la vie *la profonde continuité entre la vie et l'esprit* (p. 128). L'idée d'une relation étroite entre l'esprit et la vie n'est pas nouvelle dans le cadre de la théorie autopoïétique. En effet, Varela et Maturana ont proposé une thèse similaire. Selon eux, tous les systèmes autopoïétiques sont des systèmes cognitifs : « *Living systems are cognitive systems, and living as a process is a process of cognition* » (Maturana et Varela, 1980, 13). Comme on peut le constater, Varela et Maturana proposent une définition plutôt large de la cognition. Toutefois, cette

définition n'est pas du tout triviale, car elle se fonde sur une thèse précise de l'origine biologique de l'intentionnalité (Thompson 2007, cf. 159) dont nous développerons plus en détail dans les paragraphes qui suivent¹².

La profonde continuité entre la vie et l'esprit met à jour le concept d'autopoïèse en intégrant les aspects expérientiels et phénoménaux de la conscience (Thompson 2007, cf. 129). Autrement dit, les éléments phénoménaux et expérientiels de la conscience propres aux organismes conscients peuvent aussi se trouver sous une forme plus élémentaire dans les organismes vivants les plus basiques. Des propriétés que nous pensions uniques à l'esprit phénoménal seraient en fait également applicables à un organisme plus primitif, comme les bactéries. Or – et c'est là que la question devient capitale pour notre propos – *un exemple d'une telle continuité serait l'intentionnalité*¹³. Car certaines caractéristiques de l'esprit sont déjà présentes dans les organismes les plus basiques de la nature, la vie présente déjà une sorte d'intentionnalité biologique (Thompson 2004, cf. 388). À l'instar de l'intentionnalité propre à l'esprit, les systèmes autopoïétiques sont toujours tournés vers un monde dans la mesure où ils ont besoin d'un environnement pour se maintenir. Cette conception intentionnelle et autonome de la vie est au centre de l'analyse que Hans Jonas fait du métabolisme.

Dans l'œuvre de Jonas (1966), la liberté et le métabolisme sont des concepts essentiels à sa conception phénoménologique de la vie. Ils nous permettent d'établir une conception de l'organisme selon son individualité et son intériorité. Selon Jonas, la relation entre l'individualité d'un organisme et son environnement est ce qu'il appelle la *liberté nécessaire* (*needful freedom*) : « [T]he organic form stands in a dialectical relation of *needful freedom* to matter » (p. 80). Contrairement à la matière inerte, la constitution matérielle d'un organisme est en transformation perpétuelle, comme les cellules du corps humain qui se régénèrent au cours de notre vie. Les organismes vivants ne maintiennent donc jamais la même structure matérielle. Néanmoins, malgré ce flux constant de changements matériels, il y a une identité organique qui est préservée. En ce

¹² Le concept d'intentionnalité connaît une riche histoire en philosophie. Il trouve son origine dans la philosophie de Franz Brentano (1874) pour qui l'intentionnalité est cette caractéristique de la conscience en vertu de laquelle elle est toujours dirigée vers un objet ou un contenu (p. 68). La conscience est toujours *à propos* de quelque chose : lorsque nous pensons, observons ou tout simplement percevons le monde qui nous entoure, ces actes sont toujours dirigés vers un objet spécifique : dans ce cas, l'objet pensé, observé ou perçu.

¹³ Lorsqu'ils ont développé le concept d'autopoïèse, Maturana et Varela (1980) ont explicitement affirmé que les organismes autopoïétiques ne possédaient pas d'intentionnalité (cf. 86). Voir aussi Thompson (2004) pour en savoir plus sur l'histoire de l'autopoïèse et le passage progressif de Varela à une conception téléologique de l'autopoïèse.

sens, on peut parler de l'organisme étant libéré de la matière dans la mesure où il conserve son identité malgré le changement perpétuel de sa matérialité. Cela étant dit, l'organisme reste toujours dans une relation de besoin avec la matière. Comme nous le rappelle aussi Thompson, l'organisme reste un être matériel et il a besoin d'interagir avec son environnement pour se maintenir en vie (2007, cf. 150-151). C'est pour cela que l'identité de l'organisme doit être comprise *dialectiquement*¹⁴, c'est-à-dire que l'identité de l'organisme n'est pas statique, mais dynamique. Pour Jonas, la première manifestation de cette dynamique est le métabolisme (Jonas, 1966, cf. 84). Effectivement, le métabolisme est à la fois le processus qui maintient l'organisme en vie (et donc aussi son identité) et le processus au cœur du changement perpétuel de l'organisme.

Jonas décrit aussi le métabolisme comme l'ouverture de l'organisme vers le monde (cf. 85). En raison du métabolisme, l'organisme transcende son individualité en allant toujours au-delà de lui-même afin d'acquérir le matériel nécessaire à sa subsistance : « The organism opens outward into space because its metabolism propels it forward in time, and this forward trajectory is fueled by want, concern, and need » (Thompson 2007, p. 156). Autrement dit, l'organisme est à la fois ouvert et fermé, et le métabolisme est ce qui rend cette dualité possible (cf. 155). D'une part, l'organisme est fermé dans le sens d'une fermeture opérationnelle, c'est-à-dire dans le sens d'une relation de processus à l'intérieur d'un système autopoïétique qui ne quitte jamais le système. Et, cette relation est maintenue par « le flux matériel incessant du métabolisme » (p. 155). D'autre part, l'organisme est aussi ouvert dans le sens qu'il doit se dépasser pour rester en vie, car la seule façon pour l'organisme de préserver l'unité de son système est par une interaction continue avec son environnement.

La transcendance de l'organisme vers son monde peut être comprise de pair avec l'activité de donation de sens (*sense-making*) de l'autopoïèse. La donation de sens est l'idée selon laquelle les organismes, par le moyen de leur activité, produisent un monde qui a un sens. Thompson (2007) donne un excellent exemple de donation de sens avec *Escherichia coli*, une bactérie qui nage en présence d'un gradient de sucrose (cf. 74.). Le comportement de la bactérie en question peut s'expliquer seulement par le fait que le sucre a une valeur et un sens pour la bactérie, c'est-à-dire que le sucre a une signification nutritionnelle qu'en raison de la relation entre la bactérie et son

¹⁴ Pour Thompson (2007), le concept de métabolisme de Jonas consiste en une « relation dialectique de liberté et de nécessité » (p. 151).

environnement. Une perspective purement objective et neutre de ce type d'interaction ne serait pas possible. Car, si nous ignorions la perspective de l'organisme et le rôle de l'organisme dans la création et le déploiement de son monde, alors nous ne pouvons pas parler du sucrose en tant que substance nutritive (cf. 157-158). Or, nous ne pouvons voir la signification d'un environnement que si nous le considérons à partir de la perspective de l'organisme.

Ces propos marquent le tournant téléologique du concept d'autopoïèse. Weber et Varela (2002) résument ce tournant dans la citation suivante :

In other words by putting at the center the autonomy of even the minimal cellular organism we inescapably find an intrinsic teleology in two complementary modes. First, a basic purpose in the maintenance of its own identity, an affirmation of life. Second, directly emerging from the aspect of concern to affirm life, a sense-creation purpose whence meaning comes to its surrounding, introducing a difference between environment (the physical impacts it receives), and world (how that environment is evaluated from the point of view established by maintaining an identity) (p. 117).

Ce mariage entre la phénoménologie de la vie de Jonas et le concept d'autopoïèse donne ainsi naissance à l'idée de « l'autopoïèse en tant que téléologie incarnée » (Id.)¹⁵. Les notions de valeur et d'autonomie se retrouvent au centre de notre conception de la vie. Weber et Varela opèrent ainsi une rupture radicale avec la biologie traditionnelle, car, comme nous l'avons vu, une analyse objective et neutre de la vie (telle que préconisée par la biologie traditionnelle) ne parvient pas à rendre compte de la perspective de l'organisme et son activité de donation de sens (cf. 118).

La notion de donation de sens peut également être comparée au concept d'*Umwelt* d'Uexküll (Uexküll 1934, cf. 24, Thompson 2007, cf. 74; Colombetti 2013, cf. 16-19). Un *Umwelt* est un environnement (ou un monde) qui est propre à la perspective d'un organisme. Les systèmes autopoïétiques interagissent toujours avec un monde qui leur est propre. Les bactéries nagent vers le sucre, car le sucre a un *sens* pour elles. Je tends ma main pour manger une pomme, car une pomme possède une valeur nutritionnelle pour moi et non en soi. Les organismes n'interagissent pas avec un monde purement objectif qui existe indépendamment de leur propre perception, mais sont toujours engagés dans un monde qui a un sens et une signification pour eux.

¹⁵ La conception téléologique de l'autopoïèse de Weber et Varela (2002) s'inspire davantage de Kant et se distancie de la téléologie d'Aristote (cf. 106). Pour la téléologie aristotélicienne, la nature est téléologique, c'est-à-dire que les organismes ont des fins et des objectifs qui sont immanents à la nature. La téléologie d'inspiration kantienne rejette cette notion de la téléologie au profit d'une téléologie qui émerge à partir de l'auto-organisation des systèmes vivants. En d'autres mots, la finalité des organismes est intrinsèque à leur organisation. Elle découle de l'autonomie biologique et de l'individualité des systèmes autopoïétiques.

Ceci nous amène à la dernière idée de cette section concernant l’idiome de Jonas selon lequel « la vie ne peut être connue que par la vie » (*life can only be known by life*) (1966, 91). Selon Thompson (2007), l’analyse des organismes et leurs comportements doivent provenir de notre expérience incarnée. Une perspective purement objective et désincarnée ne pourrait pas tenir compte de l’intériorité et de l’individualité des systèmes autopoïétiques. Ce n’est que parce que nous sommes nous-mêmes des systèmes autopoïétiques que nous sommes capables de voir l’individualité propre aux organismes vivants. Sans concept d’individualité, le comportement d’un organisme est réduit à des « événements physico-chimiques éphémères et objectifs » (p. 163). Cela amène Thompson à définir la profonde continuité entre la vie et l’esprit comme une position transcendante. Par position transcendante, Thompson veut dire que nous avons besoin du concept de l’autopoïèse pour comprendre l’intériorité et l’identité propres aux organismes vivants, mais que ces concepts ne sont possibles – ou mis à notre disposition – que parce qu’ils reflètent notre propre expérience en tant qu’êtres vivants. Nous ne pouvons tout simplement pas arriver à la création de tels concepts à partir d’un point de vue objectiviste et désincarné (cf. 164). Nous verrons plus en détail dans le troisième chapitre comment l’aspect transcendantal de la profonde continuité entre la vie et l’esprit résiste à la critique qui l’accuse d’être anthropomorphique.

3. La neurophénoménologie

Dans cette section, je veux explorer plus en détail le projet neurophénoménologique de Francisco Varela (1996), qu’il présente comme un remède potentiel au problème difficile de la conscience. En effet, la neurophénoménologie est un programme de recherche qui cherche à combler le fossé explicatif entre les approches à la première personne (typiquement mises de l’avant en phénoménologie) et les approches à la troisième personne (celles des sciences cognitives et de la neuroscience). Ce dialogue entre les récits à la première et à la troisième personne prend la forme d’une circularité entre les deux disciplines, où les résultats de l’une informent l’autre. Pour le rappel, l’idée d’une telle convergence était déjà un thème central dans *The Embodied Mind*. À vrai dire, c’était l’un des principaux objectifs du livre, tel qu’exprimé dans le premier paragraphe de l’introduction :

This book begins and ends with the conviction that the new science of mind needs to enlarge their horizon to encompass both lived human experience and the possibilities for transformation inherent in human experience. Ordinary, everyday experience, on the other hand, must enlarge its horizon to benefit from the insights and analyses that are distinctly wrought by the sciences of mind (Varela et al., 1991, p. lxi).

Dans le reste de cette section, je vais expliquer le programme neurophénoménologique en soulignant trois idées. De prime abord (3.1), je vais présenter la proposition de la neurophénoménologie concernant la nécessité de changer notre cadre méthodologique. Pour la neurophénoménologie, la seule façon de nous rapprocher d'une solution au problème difficile de la conscience est de changer l'approche (ou le cadre méthodologique) dans lequel nous étudions la conscience. Ensuite (3.2), je vais aussi montrer comment la neurophénoménologie prévoit réduire l'écart entre les données à la première personne et les données à la troisième personne par l'idée de *contraintes mutuelles*. Enfin (3.3), je vais montrer comment la neurophénoménologie repose sur l'idée que l'expérience vécue est irréductible, ce qui implique que toutes nos pratiques scientifiques et phénoménologiques doivent prendre comme point de départ l'expérience vécue.

3.1. *Un nouveau cadre méthodologique pour l'étude de la conscience*

Selon Varela (1996), la solution au problème difficile n'est pas tant une solution qu'une méthodologie qui cherche à transformer le cadre conceptuel dans lequel le problème est formulé (cf. 331). C'est donc en changeant de cadre que nous pouvons éviter que le problème se pose. Alors, quel est exactement le cadre méthodologique du problème difficile ? Le cadre en question est celui de la philosophie traditionnelle (c'est-à-dire, pour lui, cartésienne), où la conscience est un événement interne et privé (cf. 339). La conscience dans ce cadre traditionnel est subjective et expérientielle, comme « l'effet que cela fait », où la conscience est abstraite au point où elle devient « aliénée de la vie humaine » (p. 345). Cependant, nous avons vu dans les sections précédentes comment l'aliénation de la conscience phénoménale de l'activité humaine est tout simplement impossible. Au contraire, en tant qu'êtres incarnés, nous sommes toujours à l'intérieur et vers un monde qui a un sens et une signification pour nous.

La solution que propose la neurophénoménologie au problème difficile peut donc se résumer en deux étapes. D'une part, la neurophénoménologie modifie le cadre du problème difficile afin d'éviter ses présupposés ontologiques, comme l'idée que la conscience est « l'effet que cela fait » et que le corps est matériel. Si nous remplaçons la théorie de la conscience telle que présentée par Chalmers par l'idée de la conscience incarnée, alors le dualisme inhérent au problème difficile disparaît. Autrement dit, le dualisme propre au problème difficile existe que dans la mesure où il est présupposé dans l'argument de Chalmers. Si une nouvelle méthodologie

reste à l'écart de tels présupposés ontologiques concernant la nature de la conscience et du monde, alors cette nouvelle méthodologie évite avec succès le problème difficile de la conscience.

La neurophénoménologie reste donc à l'écart de présupposés métaphysiques (cf. Bitbol 2012). Or, le seul fossé explicatif qu'elle a à résoudre est celui des différentes disciplines qui étudient la conscience. Les phénoménologues et les neuroscientifiques étudient l'esprit, par exemple, mais leurs recherches ne se rencontrent jamais. On pourrait supposer que l'absence d'une approche interdisciplinaire est le résultat de l'incompatibilité entre la conscience phénoménale et le cerveau, comme dans le cas du problème difficile. Cependant, le but de la neurophénoménologie est de montrer que ce type d'interaction est possible. En effet, selon elle, une approche méthodologique sérieuse peut nous aider à rapprocher les études de la phénoménologie et des sciences.

3.2. *Circularité et contraintes mutuelles*

L'idée de la circularité comme contraintes mutuelles (*mutual constraint*) est au cœur de la méthodologie de la neurophénoménologie (Varela 1996, cf. 343). Comme je l'ai déjà mentionné, la neurophénoménologie est une invitation à une approche multidisciplinaire de l'esprit, où divers domaines des sciences, comme les sciences cognitives et les neurosciences, sont invités à considérer de façon sérieuse les études en phénoménologie. L'inverse s'applique également. La phénoménologie ne peut pas se limiter à décrire phénoménologiquement l'expérience et doit aussi considérer sérieusement les données empiriques des sciences¹⁶. Cependant, ce serait une erreur de considérer l'approche multidisciplinaire de la neurophénoménologie comme une sorte de pluralisme. Par pluralisme, j'entends l'idée de la neurophénoménologie comme un ensemble de diverses disciplines qui partagent leurs découvertes entre elles. La proposition de Varela est beaucoup plus radicale. Plus précisément, Varela suggère que les données et les descriptions à la première personne ne sont pas qu'une « simple information heuristique », mais qu'elles doivent

¹⁶ L'introduction de la phénoménologie dans les sciences naturelles est un projet qui a commencé bien avant la neurophénoménologie de Varela. Voir Gallagher (2012) pour un résumé de ces relations dans l'histoire de la phénoménologie. Selon Gallagher, Husserl rejette un scientisme des sciences naturelles, c'est-à-dire l'idée que les sciences naturelles peuvent absolument *tout* expliquer, y compris la conscience (p.71). Pour Husserl, la phénoménologie et les sciences naturelles sont simplement deux méthodes (ou approches) différentes qui n'interagissent pas l'une avec l'autre. La phénoménologie de Merleau-Ponty est beaucoup plus proche de la neurophénoménologie de Varela, car elle avance l'idée d'un mariage entre la phénoménologie et les sciences. Dans *La phénoménologie de la perception*, par exemple, Merleau-Ponty s'appuie sur de nombreuses recherches en sciences naturelles et en psychologie dans le but de donner un portrait de la perception qui est à la fois phénoménologique et psychologique (cf. 73-74).

exercer une réelle influence sur « la validation d'une proposition neurobiologique » (p. 344.). Autrement dit, les descriptions phénoménologiques et scientifiques ne sont pas simplement complémentaires. Tout comme les sciences doivent fortement influencer la phénoménologie, la phénoménologie doit aussi fortement influencer la recherche et les descriptions scientifiques. Elles doivent donc s'influencer mutuellement.

Cette idée de contraintes mutuelles est aussi importante, car elle distingue la neurophénoménologie de la théorie de l'identité. La neurophénoménologie rejette toute forme de réductionnisme ou toute théorie qui cherche à établir des corrélations entre les données phénoménologiques et les données scientifiques, comme dans le cas de la théorie de l'identité pour qui l'expérience subjective et les événements physiques sont identiques (cf. 344-345). Par exemple, selon la théorie de l'identité, mon expérience de la joie pourrait potentiellement être réduite aux réactions chimiques et neuronales de mon corps. Ici, l'expérience subjective de la joie possède un statut épiphénoménal. D'ailleurs, la raison pour laquelle mon expérience a un statut épiphénoménal est principalement parce qu'il y a un réductionnisme latent aux théories de l'identité qui prend la forme d'une « primauté ontologique des descriptions à la troisième personne » (Bitbol 2012, p. 170). Cependant, pour la neurophénoménologie, la phénoménalité n'est pas simplement une qualité épiphénoménale et les méthodes des sciences ne l'emportent pas sur les méthodes de la neurophénoménologie. En neurophénoménologie, la phénoménologie et les sciences sont sur un pied d'égalité (Varela 1996, cf. 343). Pour cette raison, des contraintes mutuelles sont envisageables, puisqu'aucune des deux disciplines ne possède un privilège épistémique ou ontologique.

3.3. La primauté de l'expérience vécue et du corps vécu

Il mériterait qu'on prenne le temps d'expliquer en quoi consistent exactement les analyses à la première et à la troisième personne. Selon Varela, les analyses à la première personne ne concernent pas « l'effet que cela fait » comme c'est le cas dans le problème difficile (cf. 339, 345). Elles ne sont pas subjectives, internes et introspectives. De même, les analyses à la troisième personne ne sont pas non plus des observations objectives et désincarnées, comme pourrait le prétendre le réalisme scientifique. À vrai dire, selon Varela, cette opposition classique entre ces deux types d'analyses est plutôt trompeuse, car elles sont en fait beaucoup plus proches que nous ne le pensons, liés dans un « réseau empathique » (*empathetic mesh*) (p. 340). Nous avons déjà vu

en quoi consiste ce réseau empathique. La conscience va au-delà des limites du cerveau. Nous ne pouvons commencer à proprement définir la conscience qu'en le comprenant dans son contexte plus large. La citation suivante de Varela résume bien cette idée :

[Mind] is in this non-place of co-determination of inner and outer, so one cannot say that it is outside or inside. The other consequence that follows, which is less commonly noted, is that the mind cannot be separated from the entire organism. We tend to think that the mind is in the brain, in the head, but the fact is that the environment also includes the rest of the organism; includes the fact that the brain is intimately connected to all of the muscles, the skeletal system, the guts, the immune system, the hormonal balances and so on. It makes the whole thing into an extremely tight unity. In other words, the organism as a meshwork of entirely co-determining elements makes it so that our minds are, literally, inseparable, not only from the external environment, but also from what Claude Bernard already called the *milieu interieur*, the fact that we have not only a brain but an entire body (Varela 1999, 74-75).

Pour cette raison, la conscience incarnée et énaïve n'est pas quelque chose qui peut être simplement appréhendé par des descriptions et des analyses à la première et troisième personne, et ce, non seulement parce que ces analyses ne sont pas exhaustives, mais d'abord et avant tout parce qu'elles découlent de notre expérience vécue. L'expérience vécue est notre point de départ et le point de convergence de l'analyse (Varela 1996, 334). Pour cette raison, les analyses et les descriptions à la première et à la troisième personne ne sont en fait que des conceptions dérivées de la conscience vécue, qui est originaire. En d'autres mots, aller au-delà de la dichotomie entre le subjectif et l'objectif, c'est remonter à la racine même de cette dichotomie, à savoir notre expérience vécue (cf. 339-340).

Pour Varela (1999), cette primauté de l'expérience vécue est essentielle pour atteindre l'objectif de la neurophénoménologie d'établir une circularité entre la phénoménologie et les sciences¹⁷. Le fait que l'expérience vécue soit à la fois au centre de nos descriptions à la première et à la troisième personne prouve qu'il est possible d'établir des ponts entre elles. Pour que des contraintes mutuelles se produisent réellement, nous devons reconnaître « la base constitutive » qui lie « le mental et l'expérientiel, le corps et le neuronal » (p. 85). En d'autres mots, pour que la méthodologie de la neurophénoménologie fonctionne correctement, il faut que la phénoménologie et les sciences cognitives aient une structure de base commune, de sorte qu'une circulation entre les deux soit réellement possible.

¹⁷ Voir aussi Bitbol (2008) pour un exposé détaillé de la primauté de la conscience et Biblot (2012) pour une interprétation de la neurophénoménologie centrée sur la primauté de l'expérience vécue.

Cependant, pour Varela, le retour à l'expérience vécue n'est que la première étape de la neurophénoménologie dans la mise en œuvre de contraintes mutuelles. L'étape suivante est d'identifier où exactement cette expérience vécue se produit, c'est-à-dire la structure de base de l'expérience vécue. Pour Varela, cette structure de base prend la forme d'une « région *ontologique distincte* », à savoir le corps vécu (ou le *Leib*) (p. 84). En effet, pour la neurophénoménologie, le corps vécu est le point de départ de toutes nos expériences et pratiques scientifiques. Pour cette raison, les objets de la phénoménologie et des sciences seront toujours réciproques dans la mesure où ils peuvent se rapporter au corps vécu. Cependant, comme le note Varela, cette réciprocité n'est possible que si nous avons un cadre scientifique qui tient compte de la primauté du corps vécu. Si nous maintenons un cadre scientifique qui est objectif et neutre, alors l'existence du corps vécu ne se manifesterait jamais. Ce n'est que lorsque notre attitude scientifique reconnaît que ses analyses proviennent avant tout d'une communauté de « scientifiques incarnés » dans un contexte socioculturel qu'elle pourra enfin abandonner sa position objectiviste (Varela 1996, 340). Une science objectivement neutre ne pourra jamais combler le fossé explicatif; mais si la science prend du recul par rapport à ses présupposés matérialistes et objectivistes de l'esprit, elle pourra commencer à découvrir les fondements mêmes de ses pratiques et à trouver ensuite un terrain commun avec la phénoménologie.

Les contraintes mutuelles entre les descriptions à la première et à la troisième personne sont donc possibles si l'on considère le corps vécu comme le lieu principal où se produisent ces interactions. Autrement dit, le corps vécu est le pont entre ces deux perspectives. C'est dans ce sens que Thompson (2007) définit le corps vécu comme un concept « mixte » et « hétérogène » (p. 359). Plus précisément, pour Thompson, car le corps vécu est un concept mixte qui ne s'inscrit ni dans une approche à la première personne ni dans une approche à la troisième personne, le corps vécu donne à nos langages scientifiques et phénoménologiques les moyens de communiquer entre eux. En effet, si nous voulons un jour construire des ponts entre la phénoménologie et les sciences, il est nécessaire que la neurophénoménologie découvre des objets expérientiels ou matériels, comme le corps vécu, qui « interpénètrent » le matériel et l'expérientiel (Varela 1999, p. 85). La neurophénoménologie doit donc découvrir et créer des concepts transdisciplinaires qui agiront

comme des ponts et des « lieux de repos¹⁸ » entre les diverses disciplines qui étudient la conscience. Beaucoup des concepts que nous avons vus jusqu'à présent, comme l'autopoïèse et le corps vécu, remplissent cette fonction. Dans la section suivante, je veux développer plus en détail l'idée du corps vécu qui n'a été qu'évoquée jusqu'ici. Plus particulièrement, je vais présenter le corps vécu dans le contexte de la distinction *Leib* et *Körper* et voir comment il nous aide en fait à repenser nos dichotomies traditionnelles, et ainsi reformuler le problème difficile de la conscience dans le but de réduire le fossé explicatif.

4. Redéfinir le problème difficile à travers le problème corps-corps

Afin de clore ce premier chapitre, je vais visiter la conception du corps de l'approche éactive et la manière dont Thompson a recours à une conception phénoménologique du corps pour contester le problème difficile de la conscience, rejetant du même souffle l'idée que les zombies sont des êtres concevables. Comme nous l'avons vu dans la première section du chapitre, selon Chalmers (1996), les zombies sont des êtres logiquement concevables, car il est possible de concevoir un être dépourvu d'une conscience phénoménale. Un zombie pourrait avoir toutes les capacités fonctionnelles d'un être humain, mais ne pas posséder une conscience phénoménale. Dans son interprétation de l'argument du zombie, Thompson (2007) fait ressortir la question de la vie. Pour Thompson, l'argument du zombie n'est pas seulement une question de penser un corps sans esprit, mais aussi de concevoir la vie sans esprit (cf. 231). Cependant, selon Thompson, la concevabilité des zombies n'est pas aussi cohérente que le prétend Chalmers. En effet, comme nous allons le voir dans cette section, il est plutôt difficile de concevoir un être vivant qui est biologiquement identique à nous, mais qui ne possède pas de conscience.

Cette section est divisée en trois parties principales. Tout d'abord (4.1), je vais aborder la conception matérialiste du corps qui sous-tend le problème difficile de la conscience et la critique phénoménologique de celle-ci. Ensuite (4.2), je vais présenter la distinction *Leib* et *Körper* comme une conception alternative à la conception matérialiste du corps et montrer pourquoi elle rend difficile la possibilité de concevoir des zombies. Et dernièrement (4.3), je vais conclure ce chapitre

¹⁸ Selon Varela et al. (1991), un des nombreux objectifs de l'approche éactive est d'introduire de nouveaux concepts, concepts qui ne sont pas conçus afin de faire des affirmations fondamentalistes au sujet de la conscience ou de la nature (cf. 228). À vrai dire, ils sont plutôt conçus afin d'agir comme « heuristique utile » (Vörös et al. 2016, cf. 192).

en montrant comment la distinction *Leib* et *Körper* peut aussi nous aider à redéfinir le problème difficile en réduisant l'écart du fossé explicatif.

4.1. *La conception matérialiste du corps et le corps propre*

L'un des enjeux clés de l'argument de Chalmers de la concevabilité des zombies est qu'il plaide en faveur d'une conception matérialiste du corps. Plus précisément, une théorie implicite de la nature sous-tend la conception du corps de Chalmers, à savoir le matérialisme (Hanna et Thompson 2003, cf. 26). Chalmers (1996) définit le matérialisme comme l'idée que le monde est entièrement physique (cf. 41). Par conséquent, tout dans l'univers peut être réduit et expliqué par des faits physiques. Ceci, bien sûr, inclut la conscience. Comme le souligne Nagel (2012), car l'univers physique est « irréductiblement réel », comprendre la conscience consiste à « trouver une place » pour la conscience dans cet univers purement physique (p. 37). En d'autres mots, le matérialisme est un type de réductionnisme. Comme le réductionnisme, le matérialisme soutient que des propriétés physiques plus complexes peuvent être réduites à des éléments physiques plus simples et plus fondamentaux. Donc, une propriété complexe telle que la conscience devrait être réductible à ses contreparties physiques et corporelles plus fondamentales. En ce qui concerne la conception matérialiste du corps, nous pouvons souligner deux problèmes précis. D'une part, il n'y a pas un fondement théorique rigoureux à la thèse matérialiste. D'autre part, concevoir le corps comme une propriété exclusivement physique ne parvient pas à saisir tous les autres aspects inhérents au corps vivant. Je vais élaborer ces deux critiques dans les paragraphes qui suivent.

Selon Hanna et Thompson (2003), le problème avec la thèse matérialiste est qu'elle ne possède pas un fondement théorique solide. En d'autres mots, nous n'avons tout simplement pas « une théorie fondamentale de la nature » qui nous donne une réponse définitive sur ce en quoi consiste ce monde purement physique (p. 26-27). La science contemporaine s'intéresse aux questions des corps, sur un plan expérimental, comme dans le cas de la physique, de la chimie et de la biologie. Cependant, aucune de ces différentes disciplines ne fait de sérieuses revendications métaphysiques sur le véritable statut ontologique du physique. D'ailleurs, comme le souligne Nagel (2012), cette image matérialiste du monde n'est pas intégrale, étant donné qu'elle ne saisit pas le simple fait que la conscience phénoménale existe et fait partie de notre univers « physique » (cf. 45). Une théorie intégrale de la nature devrait tenir compte de la conscience, ce qui n'est tout simplement pas le cas du matérialisme. Cela nous ramène à l'idée du problème impossible que

nous avons développé plus tôt. La difficulté du problème est inhérente à sa formulation. Si Chalmers présente la conscience en opposition à une théorie incomplète de la nature qui ne peut pas tenir compte de la conscience, alors nous serons évidemment confrontés à un fossé explicatif entre le physique et la conscience. Or, la question est de savoir si nous devons accepter ces prémisses.

L'une des meilleures raisons de rejeter cette conception du corps, c'est qu'elle le caractérise au fond très mal. Nos corps ne peuvent pas être définis comme de simples objets physiques, puisqu'il y a aussi un aspect phénoménal au corps. Autrement dit, notre corps n'est pas comme n'importe quel autre objet dans le monde, car nous habitons notre corps. Comme le souligne Merleau-Ponty (1945), nous avons un « rapport vécu » avec le « système naturel de notre corps propre » (p. 135-136). Ce que Merleau-Ponty entend par cela, c'est que ma relation à mon corps propre est expérientielle et phénoménale. Mon corps n'est pas quelque chose qui m'est purement extérieur, mais plutôt quelque chose dont je fais l'expérience de près.

La conception matérialiste du corps se rapporte à une vision cartésienne du corps qui le conçoit comme le véhicule de l'esprit. L'esprit serait logé dans le corps comme le « fantôme dans la machine » (Ryle 1949). Selon Merleau-Ponty (1945), la subjectivité et le corps ne s'opposent pas, car le corps est déjà sujet : « Mais je ne suis pas devant mon corps, je suis dans mon corps, ou plutôt je suis mon corps » (p.186). Je n'habite donc pas mon corps dans le sens que mon corps se présente devant moi comme un objet ou un véhicule dans lequel je loge. Il n'est pas quelque chose que je peux me représenter extérieurement comme un objet. Car, plutôt que d'être un objet parmi d'autres, mon corps est le moyen par lequel je parviens à connaître les objets de mon monde et pourquoi les objets m'apparaissent comme ils le font : « En tant qu'il voit ou touche le monde, mon corps ne peut donc être vu ni touché. [...] Il n'est ni tangible ni visible dans la mesure où il est ce qui voit et ce qui touche » (p. 121).

Or, la relation entre le corps propre et son monde est toujours intentionnelle, c'est-à-dire que l'activité du corps propre est toujours orientée vers son monde dans lequel il entreprend ses projets. C'est pour cela que Merleau-Ponty caractérise le corps comme étant le « véhicule de l'être-au-monde », car un corps s'oriente toujours à un « milieu défini » dans lequel il s'engage et entreprend ses projets (p. 111). Autrement dit, le corps est toujours « à l'espace » plutôt que d'être « dans l'espace », c'est-à-dire qu'il est toujours *vers* un monde plutôt que d'être *dans* un monde

comme un objet parmi d'autres. Le corps possède ainsi une *spatialité de situation* plutôt qu'une *spatialité de position* (cf. 129). Cette spatialité de situation est l'être-au-monde du corps phénoménal que Merleau-Ponty caractérise comme étant le rapport du corps à son monde qui est composé de projets et de tâches :

Le mot « ici » appliqué à mon corps ne désigne pas une position déterminée par rapport à d'autres positions ou par rapport à des coordonnées extérieures, mais l'installation des premières coordonnées, l'ancrage du corps actif dans un objet, la situation du corps en face de ses tâches. [...] En dernière analyse, si mon corps peut être une « forme » et s'il peut y avoir devant lui des figures privilégiées sur des fonds indifférents, c'est en tant qu'il est polarisé par ses tâches, qu'il *existe vers* elles, qu'il se ramasse sur lui-même pour atteindre son but, et le « schéma corporel » est finalement une manière d'exprimer que mon corps est au monde. En ce qui concerne la spatialité, qui nous intéresse seule pour le moment, le corps propre est le troisième terme, toujours sous-entendu, de la structure figure et fond, et toute figure se profile sur le double horizon de l'espace extérieur et de l'espace corporel. On doit donc récuser comme abstraite toute analyse de l'espace corporel qui ne fait entrer en compte que des figures et des points puisque les figures et les points ne peuvent ni être conçus ni être sans horizons (p. 130).

Pour appuyer cette idée d'une intentionnalité corporelle, Merleau-Ponty a recours au phénomène du membre fantôme. Suivant la perte d'un membre, certaines personnes continuent à faire l'expérience de leur membre. Selon Merleau-Ponty, ce phénomène se produit à cause de l'ambiguïté qu'il existe entre le corps actuel et le corps habituel (cf. 111). Le corps habituel est l'aspect intentionnel du corps, c'est-à-dire un corps qui se définit selon ses projets et son rapport au monde. Le corps actuel est l'aspect objectif du corps, c'est-à-dire l'absence du membre dans un sens physiologique et concret. Ainsi, en ce qui concerne le phénomène du membre fantôme, ce qui se produit est que le corps habituel cherche à entreprendre ses activités habituelles, mais le corps actuel se présente comme un obstacle. Or, l'idée à retenir ici est que mon esprit n'interagit pas avec mon monde par le moyen de représentations, mais bien plutôt de manière intentionnelle et corporelle.

4.2. *La distinction Leib et Körper comme alternative au corps matériel*

Helmuth Plessner (1961) définit la distinction *Leib* et *Körper* comme le « double rôle » de notre corps (cf. 34). Les êtres humains ont à la fois un corps subjectif (qui est donc aussi phénoménal), mais ils ont aussi un corps objectif. En tant qu'être humain, nous avons la capacité de faire l'expérience vécue de notre propre corps, mais aussi d'avoir une vision relationnelle de notre corps. Cette vision relationnelle peut être comprise comme une prise de conscience pour le corps que je suis. Autrement dit, la distinction *Leib* et *Körper*, selon Plessner, est une distinction entre « être » un corps et « avoir » un corps, et notre existence en tant qu'être corporel exige l'unité de ces deux corps (p. 36). On peut aussi comprendre cette distinction comme une perspective de mon corps à

la première personne et une perspective de mon corps à la troisième personne. Par exemple, je peux être nerveux ou stressé en essayant de terminer cette section de mon mémoire, et je peux vivre ce stress à la première personne. Mais je peux aussi changer de perspective et voir mon stress d'un point de vue purement physiologique. Cette vision physiologique pourrait prendre la forme d'un point de vue scientifique comme dans le cas de la biologie, où je pourrais comprendre mon stress selon l'activité de mon système nerveux sympathique. De même, cette perspective à la troisième personne pourrait aussi être quelque chose de plus banal, comme le simple geste de vérifier mon rythme cardiaque.

En ce qui concerne le problème difficile, concevoir des zombies devient difficile une fois que l'on considère la distinction *Leib* et *Körper* (Hanna et Thompson 2003, Thompson 2007). Comme le fait remarquer Thompson (2007), il devient difficile de concevoir l'existence de zombies lorsque nous devons concevoir un être qui est *Körper*, mais pas aussi *Leib*, c'est-à-dire un être qui est un corps vivant, mais qui ne serait pas aussi en même temps un corps vécu (cf. 231.). Plus précisément, ce qu'on nous demande de concevoir dans la version *Leib* et *Körper* du problème difficile, c'est un être qui possède des capacités perceptuelles et fonctionnelles sans en faire l'expérience (cf. 232-233). Ce zombie est apparemment capable de toutes les fonctions dont un corps humain est capable, mais il ne fait jamais l'expérience de ses fonctions. Pour Thompson, cela est plutôt difficile à concevoir, car les capacités perceptives et motrices du *Körper* dépendent de la présence du *Leib* (cf. 231).

Pour soutenir son argument, Thompson se tourne vers les leçons de Husserl de 1907 *Chose et espace* et son analyse de la sensation kinesthésique (cf. 161). Les sensations kinesthésiques sont les sensations par lesquelles je suis conscient de mon propre corps et de ses mouvements. Quand je perçois des objets dans le monde, ma perception ne se limite pas à ce que je vois, mais inclut aussi l'activité de mon corps. Un très bon exemple, que Thompson ne mentionne qu'en passant, est l'utilisation d'un clavier d'ordinateur (2007, cf. 232). Si je détourne mon regard de mon clavier d'ordinateur et que j'essaie de me représenter mentalement toutes les touches individuelles de mon clavier et leurs positions respectives, je vais rencontrer plusieurs difficultés. Cependant, une fois que je place mes mains sur mon clavier, je peux facilement localiser les touches spécifiques. Ceci est dû au fait que ma perception des touches de mon clavier n'est pas représentationnelle ou visuelle. Ma perception des touches de mon clavier dépend plutôt de la sensation du mouvement

de mes doigts et de mes mains. Or, selon Thompson, le problème que les sensations kinesthésiques posent pour la concevabilité des zombies est le suivant :

The result is that pre-reflective bodily experience, the tacit experience of one's body, is constitutive of perception. How, then, can we make sense of the idea of a completely unconscious being, a being with no experience whatsoever of its own body, whose (functionally defined) perceptual abilities are exactly those of its physically identical conscious counterpart? (pp. 232-233).

Selon Thompson (2007), dans la version *Leib-Körper* du problème difficile, l'argument du zombie ne fonctionne que si nous pouvons concevoir un zombie qui possède les capacités perceptives et motrices d'un être humain, mais qui ne possède « aucune expérience kinesthésique de son corps » (p. 233). La difficulté est donc de faire une distinction claire et nette entre les capacités perceptives et les sensations kinesthésiques, car, comme nous l'avons vue dans l'exemple ci-dessus, les sensations kinesthésiques sont essentielles à la perception. Cela étant dit, Thompson ne pense pas forcément que cela réfute entièrement l'argument des zombies (cf. 233-234). Les zombies sont toujours potentiellement concevables. Cependant, la concevabilité des zombies exige désormais un travail supplémentaire pour ceux qui veulent la défendre, car ils doivent désormais fournir une analyse plus complète qui rend concevable la séparation entre la perception et les sensations kinesthésiques.

4.3. *Le problème corps-corps*

La distinction *Leib* et *Körper* nous permet non seulement de souligner la difficulté de concevoir les zombies, mais elle nous donne aussi un nouveau point de départ pour aborder l'écart entre le mental et le physique. Pour Thompson (2007), la distinction *Leib* et *Körper* nous permet de reformuler le problème difficile de la conscience en ayant à la fois la vie et le corps comme point de départ plutôt que les présuppositions ontologiques et métaphysiques de la formulation initiale. Par conséquent, ce nouveau point de départ nous permet de redéfinir le problème difficile et le fossé explicatif afin d'éviter toutes les erreurs dualistes de sa formulation initiale (cf. 235). Cette reformulation de Thompson fait écho au projet neurophénoménologique de Varela, notamment dans l'idée que les deux penseurs introduisent le corps vécu comme un « entre-deux », c'est-à-dire comme un nouveau terrain d'investigation qui relie à la fois le physique et le mental.

Dans cette nouvelle formulation du problème difficile – que Thompson nomme le problème corps-corps – la difficulté du problème difficile est considérablement réduite en éliminant l'écart ontologique de l'équation. L'écart ontologique du problème difficile se situe entre

deux propriétés fondamentalement différentes, à savoir l'esprit et le corps, ce qui rend le problème difficile impossible à résoudre. Dans le problème corps-corps, la dichotomie corps-esprit est remplacée par la dichotomie *Leib* et *Körper*. En remplaçant les caractéristiques du problème difficile par celles du problème corps-corps, Thompson parvient à remplacer une distinction ontologique entre deux choses fondamentalement différentes et à les remplacer par une « typologie de l'incarnation » (*typology of embodiment*) (p. 237). Cette typologie de l'incarnation résiste à l'écart ontologique du problème difficile, car *Leib* et *Körper* sont conçus comme « deux aspects » d'un organisme vivant (Hanna et Thompson 2003, cf. 29).

Cependant, un fossé explicatif subsiste. Selon Thompson (2007), le nouveau fossé explicatif se situe maintenant entre la subjectivité vécue et l'être vivant. Ainsi, le nouveau problème de la conscience concerne désormais une explication *émergentiste* de la conscience, c'est-à-dire une explication qui cherche à montrer comment la conscience émerge d'un organisme vivant et de ses processus organisationnels (cf. 236-237). Nous avons donc toujours besoin d'une explication biologique ou neurobiologique de la façon dont la conscience émerge. Ce qui est différent cette fois-ci, c'est que l'on conçoit l'être vivant selon son *intériorité* (cf. 225, 236). En d'autres termes, l'organisme vivant n'est pas compris sous l'angle objectiviste d'une biologie matérialiste, mais plutôt sous l'angle phénoménologique de l'autopoïèse. Selon l'énactivisme autopoïétique, cette affirmation est centrale, car elle fournit le cadre conceptuel nécessaire (c'est-à-dire la thèse de la profonde continuité entre la vie et l'esprit) pour expliquer l'émergence de la conscience sans avoir à se soucier de surmonter le fossé ontologique entre la vie et l'esprit.

Thompson pense que la réponse au problème corps-corps peut être résolue en partant de l'idée qu'il existe une profonde continuité entre la vie et l'esprit. Cependant, cela reste à prouver, car il n'y a pas une explication exhaustive dans les travaux de Thompson ou Varela qui semble expliquer de façon satisfaisante et détaillée l'émergence de la conscience. En effet, comme nous l'avons vu, le comportement des organismes les plus basiques est très semblable aux qualités expérientielles de la conscience, mais il reste que les cellules vivantes et les bactéries ne sont pas conscientes. Il faut encore expliquer comment la conscience émerge de la vie organique.

Pour conclure, bien que Thompson et Varela n'aient pas de solution claire au problème corps-corps, ils nous ont fourni un cadre conceptuel intéressant pour le résoudre. Ce sera le sujet du chapitre suivant sur les travaux récents de Thomas Fuchs (2018) qui nous met sur une piste

intéressante dans le but de répondre à certaines questions encore en suspens, notamment sur la question de l'émergence de la conscience. Fuchs nous offre un portrait détaillé du système nerveux central auquel il attribue la conscience (cf. 228), en plus de le situer également au cœur même de la thèse de la profonde continuité entre la vie et l'esprit (cf. 87). Cette approche autopoïétique et éactive du système nerveux central semble prometteuse, car elle apporte une réponse potentielle à la question de l'émergence de la conscience, ce qui ne figurait pas totalement dans les travaux de Varela et Thompson.

Chapitre II

L'approche écologique et énaactive de Thomas Fuchs

Dans ce deuxième chapitre, mon objectif est de présenter l'approche écologique et énaactive de Thomas Fuchs (2018). Fuchs remet en question ce qu'il considère être le paradigme prédominant en neurosciences qu'il nomme le neuroconstructivisme. Selon Fuchs, le paradigme neuroconstructiviste situe la conscience à l'intérieur du cerveau. Le cerveau apparaît donc comme le porteur et le producteur de la conscience. Sur la base d'arguments visant à démontrer les limites de ce paradigme, Fuchs propose comme alternative une vision intégrale de la conscience qui la définit comme l'activité de l'organisme vivant dans son ensemble. Dans cette perspective « holiste », l'activité consciente est réalisée par l'ensemble de l'organisme et non seulement par le cerveau : « We are not figments of our brains, but human persons in the flesh » (p. 291).

Le chapitre est divisé en trois sections. Dans la première, je présente la conception écologique du cerveau de Fuchs selon laquelle le cerveau est un organe de médiation, de transformation et de résonance (2011, 2018). Dans la deuxième partie, je présente la thèse du « double aspect » (*dual aspect*) de Fuchs. La thèse emprunte la distinction *Leib-Körper* à la tradition phénoménologique, mais la développe davantage. La distinction débouche sur un modèle qui place en son cœur les notions de *Leben* et d'*Erleben* afin de faire voir la continuité entre la vie (*Leben*) et la vie telle qu'elle est vécue subjectivement (*Erleben*) (2012, 2018). Ce passage de la vie organique à la vie consciente est représenté par *le sentiment d'être en vie (feeling of being alive)*, qui constituerait la forme la plus élémentaire de la conscience¹⁹. Enfin, dans la troisième partie, j'explore l'idée de l'origine de la conscience et la thèse de l'émergence forte de Fuchs. Sur la base de la théorie co-évolutive de l'origine de la conscience et du système nerveux central, je démontre quelle est la réponse que Fuchs apporte au « problème difficile ».

5. La conception écologique du cerveau

Fuchs rejette les conceptions réductionnistes de la conscience, selon lesquelles une compréhension de la conscience peut être réduite à une analyse du cerveau et de ses processus neuronaux. Là-

¹⁹ Fuchs s'inspire d'une conception affective de la conscience qu'il emprunte des travaux de Damasio (1999) et Panskepp (1998a, 1998b).

contre, Fuchs défend une conception intégrale de la conscience, selon laquelle la conscience est le produit d'un système unifié de l'organisme, de l'environnement et du cerveau. Bien que son rôle soit tout à fait central, le cerveau ne forme donc qu'une partie de ce système. Telle est, en un mot, la grande leçon à tirer des travaux de Fuchs, dont les réflexions l'amènent à reconcevoir le rôle du cerveau par rapport à la conscience.

Dans le reste de cette section, j'explore plus en détail cette question. Dans un premier temps (5.1), je présente l'approche réductionniste des corrélats neuronaux de la conscience en neuroscience et les difficultés qu'elle rencontre (Koch 2014, Koch et al. 2016). Dans un deuxième temps (5.2), je présente le concept de mémoire corporelle (*body memory*), réflexion qui débouche, chez Fuchs, sur une conception du cerveau comme organe de médiation et de transformation (Fuchs 2012a, 2017, 2018). En un mot et pour anticiper sur ce qui vient : dans cette perspective, la conscience n'apparaît pas comme quelque chose qui émerge spontanément du cerveau. Finalement (5.3), je présente aussi la thèse de Fuchs du cerveau en tant qu'organe de résonance qui cherche à repenser la manière dont le cerveau, le corps, et l'environnement interagissent (2011, 2018).

5.1. *Les corrélats neuronaux de la conscience*

L'expérience de pensée du cerveau dans la cuve (Putnam 1981) représente bien l'idée du cerveau comme véhicule et unique producteur de la conscience. L'expérience de pensée nous demande d'imaginer un scénario fictif dans lequel notre cerveau est retiré de notre corps et placé dans une cuve qui contient tous les nutriments nécessaires pour maintenir le cerveau en vie. Le cerveau est également connecté à un superordinateur qui simule une situation où la vie est encore tout à fait normale. Je pourrais ainsi faire l'expérience de la réalité comme si je possédais encore mon corps vivant même si mon expérience du monde et de mon corps serait, à vrai dire, des expériences purement virtuelles, des produits de mon cerveau « encuvé ». L'expérience de pensée est censée démontrer que mon cerveau est le seul organe nécessaire à la conscience.

L'approche corrélationnelle, dont l'objectif est d'étudier les corrélats neuronaux de la conscience, est censée valider cette expérience de pensée. L'objectif est de découvrir l'origine de la conscience en identifiant les mécanismes neuronaux et les régions du cerveau qui la sous-tend (Koch 2004, Koch et al. 2016). Ce type de recherche prend souvent la forme d'études de neuroimagerie dont le but est de découvrir les régions spécifiques du cerveau qui correspond à

certaines comportements humains. Par exemple, selon une étude sur la reconnaissance faciale, notre capacité à reconnaître les visages se situe dans le cortex infero-temporel, plus précisément dans le lobule fusiforme (Kanwisher et al. 1997). Selon cette étude, des photos de personnes et d'objets ont été présentées à des participants. Ce que les images IRMf de l'activité cérébrale nous ont montré est que certaines zones du lobule fusiforme (que l'on nomme l'aire fusiforme des visages) étaient plus actives lorsque les participants visionnaient des visages plutôt que des objets. L'approche corrélationnelle pourrait interpréter les résultats de cette étude comme une preuve que la capacité à reconnaître les visages réside dans cette zone spécifique du cerveau.

Selon Fuchs (2018), de telles approches réductionnistes tombent dans ce qu'il appelle le sophisme de la localisation (cf. 46-52)²⁰. L'approche corrélationnelle commet une erreur de catégorie en assignant des comportements humains à des zones précises du cerveau. Selon Fuchs, les études de neuroimageries sont limitées dans la mesure où elles ne nous fournissent que des informations sur l'activité de certaines zones du cerveau lors de l'exécution d'un acte conscient (cf. 49). Ces études ne nous disent rien sur l'expérience elle-même. La reconnaissance d'un visage, par exemple, ne se limite pas simplement à l'activité du lobule fusiforme. Une telle expérience ne peut être adéquatement décrite que si nous considérons la personne vivante dans son ensemble, en incluant, donc, le caractère phénoménal et subjectif de son expérience. Pour le dire simplement : ce n'est pas l'aire fusiforme des visages qui reconnaît le visage de ma grand-mère, mais bien moi en tant que personne. Les approches fortement réductionnistes de la conscience négligent le fait que les actes qui sont réduits à des schémas neuronaux sont des actes qui exigent qu'une personne vivante dans son ensemble les réalise.

L'approche de Fuchs consiste donc à circonscrire le rôle que joue le cerveau dans la production de la conscience, afin d'en démontrer les limites. Si, comme nous le verrons, il est indéniable que le cerveau joue un rôle capital dans l'émergence de la conscience, une vision qui fait du cerveau la source unique de la conscience est une erreur. Un cerveau complètement isolé d'un corps et de son environnement ne remplit pas les conditions nécessaires pour que la conscience émerge. À l'encontre d'un tel modèle, Fuchs propose ce qu'il appelle une approche « écologique » du cerveau. Selon cette vision écologique, le cerveau est « un organe d'un être

²⁰ Cet argument de Fuchs est inspiré par ce que Bennett et Hacker (2003) nomment le sophisme méréologique (*mereological fallacy*).

vivant dans son environnement » (p. 67). Dans cette perspective, le cerveau apparaît non seulement comme en relation avec l'organisme vivant auquel il appartient (le corps), mais il est aussi intégré dans son environnement par ses interactions sensorimotrices. Nous examinerons cette relation à double sens dans la section suivante.

5.2. La mémoire corporelle et le cerveau en tant qu'organe de médiation

Fuchs fait valoir deux types de causalités différentes propres aux systèmes autopoïétiques : la causalité verticale et la causalité horizontale (cf. 94-99). La causalité verticale renvoie à la relation réciproque entre les macrostructures et les microstructures de l'organisme, par exemple la relation entre les organes de l'organisme et le cerveau. Quant à la causalité horizontale, elle concerne la relation entre l'organisme et l'environnement, comme l'activité métabolique d'un organisme vivant. Ces deux types de causalité se réunissent et forment une causalité intégrale, que Fuchs définit comme les « actes de vie » (*life-acts*) réalisés par un organisme et qui « contribue à la continuation de sa vie » (p. 99). Les nombreuses capacités que l'organisme apprend et possède sont des exemples de causalité intégrale, par exemple la peinture, qui est un acte qui nécessite l'engagement de l'organisme vivant dans son ensemble et en relation avec son environnement.

Selon Fuchs, une capacité comme la peinture se laisse bien saisir à travers le concept de mémoire corporelle (2012a, 2017, 2018). La mémoire corporelle renvoie à « un système de compétences, d'habitudes et de dispositions incarnées » (2018, 101). À l'évidence, les habitudes sont profondément intégrées dans notre expérience vécue. Lorsque de nouvelles habitudes se forment, elles ne sont pas stockées dans nos têtes comme les données d'un disque dur d'ordinateur. Aux yeux de Fuchs, exercer une habitude consiste plutôt à reproduire une action que j'ai incorporée et non à récupérer un item dans ma mémoire. L'apprentissage d'un instrument de musique est un bel exemple. En apprenant une pièce, le musicien sait peut-être quelles notes jouer et quand les jouer, mais bien jouer une composition exige beaucoup plus. Les doigts doivent non seulement appuyer sur les bonnes notes, mais il faut aussi jouer la mélodie au rythme qui convient. Chaque note individuelle doit également être jouée au volume adéquat et il faut aussi respecter le phrasé. Avec le temps et beaucoup de pratique, les bons musiciens arrivent à rassembler tous ces éléments et à bien interpréter la composition. On voit ici en quel sens la capacité à interpréter la pièce est une aptitude incarnée.

La relation entre la mémoire corporelle et le cerveau est analogue au phénomène de neuroplasticité (cf. 139-145). La neuroplasticité, comme on sait, est la capacité du cerveau de former et d'organiser ses propres structures selon l'expérience. Par exemple, les diverses compétences acquises par les musiciens dans le cadre de leur formation musicale influencent la structure de leur cerveau, qui diffère ainsi de celui des non-musiciens (Rodrigues et al. 2010). Comme avec la mémoire corporelle, le concept de neuroplasticité nous permet de surmonter le mythe de l'esprit computationnel et représentationnel selon lequel nos dispositions et nos capacités sont comme des données stockées à l'intérieur de notre cerveau. Selon cette thèse, la mémoire est représentationnelle, car le cerveau produit des « schémas » et des « modèles » internes à partir de la réalité extérieure (Fuchs 2018, 102). Fuchs renverse ce paradigme : « *Memory and intelligence are always already extended over the body and the environment* » (p. 145). Nos interactions circulaires avec notre environnement – qui fonctionnent comme des « *boucles de rétroaction* » – façonnent notre cerveau afin de créer « *les conditions nécessaires* » qui rend possibles nos capacités (p. 141). Ainsi, au lieu d'être un véhicule pour nos capacités, le cerveau possède « des *boucles ouvertes* d'actions potentielles » qui participent à la réalisation de nos habitudes (p. 102).

Il ne faudrait ici surtout pas sous-estimer l'importance de la mémoire corporelle, dont l'importance va bien au-delà du simple fait de pratiquer un instrument de musique. En effet, il n'est pas nécessaire de passer par un conditionnement où nous répétons les mêmes actions afin de les incorporer en tant que mémoire corporelle. Les expériences fortement négatives, par exemple, peuvent avoir un impact durable sur notre comportement, comme lorsqu'un enfant apprend à ne pas toucher le poêle quand il est chaud (Fuchs 2012a).

La situation est à vrai dire encore plus complexe, car la culture peut aussi jouer un rôle important dans le développement du cerveau. Fuchs soutient en effet que les influences de la culture sont profondes et qu'elles peuvent avoir un impact profond sur « l'organisation fondamentale de la perception » (2018, 143). Le cerveau est en ce sens un « organe culturel » (p. 265.). Spécifiquement, la culture agit de manière à façonner et ordonner le cerveau afin qu'il puisse aider l'organisme dans l'acquisition d'habitudes et le déploiement de comportements. La réflexion de Fuchs (2017) débouche tout naturellement sur la notion de mémoire corporelle collective puisque les habitudes, les comportements et les dispositions que nous avons acquis et que nous

reproduisons sont ceux que nous avons appris et incorporés en puisant dans le vaste réservoir culturel dans lequel nous sommes.

De plus, selon Fuchs (2018), cette relation entre le cerveau, l'environnement et la culture fait du cerveau un « organe social » (p. 175). Cela veut dire que pour qu'il développe toutes les structures nécessaires à la vie consciente, le cerveau doit être formé au gré des interactions incarnées et significatives qui façonnent son histoire. Ces interactions commencent dès la naissance, où une forme d'intersubjectivité primaire se développe par le biais de relations incarnées, affectives et intuitives (cf. 176). Ainsi – et telle est la grande leçon ici – la conscience n'émerge pas spontanément du cerveau. Il faut, pour qu'il y ait conscience, que le cerveau développe les structures nécessaires pour la soutenir, et cela requiert, en retour, un milieu avec lequel l'organisme interagit.

En introduisant le rôle social et culturel que joue l'environnement dans le développement du cerveau, Fuchs vise à surmonter la conception centralisée du cerveau selon laquelle le cerveau produit la conscience. Fuchs ne nie pas le rôle essentiel que joue le cerveau sur la vie consciente, mais il le conçoit dans un cadre plus large qui met l'accent sur l'influence circulaire entre le cerveau et son environnement. Le cerveau n'est donc pas un organe isolé qui produit et véhicule la conscience par lui-même (comme un cerveau « encuvé »), mais plutôt un organe social qui se situe dans un certain contexte socioculturel dans lequel ils interagissent de manière réciproque :

Now if the human mind emerges from these circular modes of interaction, and if it is accordingly embodied in the living organism as a whole, then the myth of the brain as a creator of the mind should be abandoned. On the contrary, it is the mind — understood as the process through which a human being relates to, and interacts with, the world in a meaningful way — that shapes and 'uses' the brain. From birth on, the spatial, temporal, logical and symbolical structures of the interaction processes are extracted and transformed into neural microstructures that facilitate corresponding future interactions. This interchange of process and structure enables the individual to use his acquired dispositions and skills (perceptual, motor, affective, cognitive, etc.) for interacting with the world on increasingly complex levels. The brain serves as a matrix *and* mediator of interaction at the same time (2011, 211).

En d'autres mots, le cerveau est comme une matrice de tous nos expériences et comportements. Il est un « organe de possibilités » (2018, 131). Dès la naissance, les nombreuses interactions entre l'organisme et son environnement permettent au cerveau de développer toutes les dispositions nécessaires à la vie consciente. Ces dispositions sont donc déclenchées chaque fois que des situations similaires se présentent. Or, le portrait classique du cerveau isolé qui véhicule et produit

la conscience est erroné, car, pour que la conscience émerge, il faut que le cerveau soit lié à un organisme vivant qui interagit de manière significative avec son environnement.

5.3. *Le cerveau en tant qu'organe de résonance*

Au cœur de la thèse de Fuchs (2011, 2018) se trouve l'idée que le cerveau est un organe de résonance, qui est présenté comme une alternative au concept de représentation. Selon l'approche représentationnaliste, l'organisme et l'environnement sont des entités séparées. Le cerveau nous fournit des images et des constructions internes du monde extérieur (des « représentations » de celui-ci). Quant à elle, la notion de résonance met plutôt l'accent sur la synchronie et l'interconnexion du cerveau, de l'organisme et de l'environnement :

By contrast, the notion of resonance takes root in acoustics and the mechanics of oscillation; it refers to bodies and systems that are attuned to one another by their own vibrations and, above all, are *currently connected with one another*. Resonance contains a dynamical as well as a rhythmical element and thus establishes a *temporally* overarching relation between the systems involved (2018, 166).

En d'autres mots, le concept de résonance met plutôt l'accent sur la relation dynamique ou l'interaction entre le cerveau, l'organisme et l'environnement. Les oscillations continues entre ces trois entités produisent une structure ou un « pattern » de synchronisation, ce que Fuchs appelle « résonance ». L'idée est que la conscience émerge de ces interactions ou de cette dynamique circulaire entre le cerveau, le corps et l'environnement. Avec Fuchs, nous pouvons donc affirmer, dans un certain sens, que le véhicule de la conscience n'est pas le cerveau, mais plutôt le système total que constituent conjointement le cerveau, l'organisme et l'environnement.

Fuchs fait aussi un parallèle entre le concept de résonance et la *Gestaltpsychologie* (cf. 145-156). La *Gestaltpsychologie* soutient que les organismes perçoivent les formes significatives et non les parties qui constituent ces formes. Par exemple, lorsque nous lisons un texte, notre attention ne porte pas sur chaque lettre d'un mot pour que nous puissions lire et comprendre le texte. Nous saisissons un mot et sa signification simplement en percevant le mot comme un ensemble et non comme un assemblage de lettres éparses.

Percevoir des gestalts comme telles suppose un bagage d'habitudes. Lorsqu'on apprend à lire, notre attention se porte sur chaque lettre prise individuellement. Plus que nous lisons, moins nous accordons d'attention aux lettres; avec le temps, nous apprenons à lire les phrases, et nous saisissons les mots et leurs significations sans avoir à prêter attention aux lettres individuelles. On

atteint donc la *transparence phénoménale* lorsque les lettres d'un mot reculent « à l'arrière-plan » et ne requièrent plus notre attention (p. 146).

Revenons donc au cerveau. Selon Fuchs, le rôle du cerveau dans la formation de gestalts est de transformer X afin de faciliter la résonance de Z avec Y :

If we now try to describe the role of the brain for the mind on this basis, we may conceive it as an organ of transformation which integrates the configurations of single elements ('stimuli') of a given situation into wholes: the patterns of synchronized neuronal excitations correspond to the holistic structures or gestalt units emerging in subjective experience. However, these neuronal patterns are not inner representations of the outer world; rather, they should be conceived as resonating with the structures of the given environment, thus closing the corresponding interactive loops (2011, 212).

Les organismes et leur environnement constituent un système global, dans lequel les « systèmes sensoriels et moteurs » des organismes sont composés de « préconceptions (*Vorgestalten*) » qui correspondent à des objets spécifiques de leur environnement (2018, 129). Les organismes anticipent donc toujours leur environnement sous la forme de préconceptions. Comme nous l'avons vu dans la section précédente, ces préconceptions sont acquises grâce aux interactions circulaires d'un organisme et son environnement. Nos préconceptions font ainsi office de cycles de boucles ouvertes. Notre cerveau entame une relation de résonance avec notre environnement dans laquelle il tente de se synchroniser avec l'objet approprié de notre perception. Une fois que cette synchronie est atteinte, la boucle ouverte se ferme (cf. 151-153, 169).

L'apprentissage d'une nouvelle langue illustre bien ce processus²¹. Lorsque je communique avec une personne dont je ne connais pas très bien la langue parlée, j'ai du mal à comprendre ce que mon interlocuteur essaie de me dire. Cette interaction active une relation de résonance avec mon environnement, dans laquelle mon système neuronal « oscille » à travers les différents schémas neuronaux à ma disposition (et que j'ai acquis auparavant) afin d'établir une relation de résonance avec mon environnement (p. 151)²². Or, une fois que la relation de résonance est établie, je peux commencer à progressivement prendre connaissance de certains mots qui me sont communiqués. Je reconstitue lentement ce que mon interlocuteur essaie de me communiquer.

²¹ Fuchs défend une conception incarnée et éactive du langage : « Language is not a representation of the world inside the head, but a form of *embodied intersubjectivity*: The meaning and function of words and sentences is derived from our bodily experience of interacting with the world, which we share in principle with others, and which is evoked both in ourselves and in others by our verbal utterances » (2016, 108). Voir aussi Fuchs (2018, cf. 194-205).

²² Lors de l'apprentissage de notre langue maternelle, une première relation de résonance se forme entre les « comportements intentionnels » (comme les gestes) et « les expressions verbales » des adultes de notre entourage et notre perception de ces comportements et ces expressions (Fuchs 2018, 196).

Je peux commencer à établir des liens, par exemple, avec les gestes qu'il fait et les mots qu'il utilise²³. De là, ces mots étrangers deviennent plus que de simples sons ou gestes pour moi et possèdent maintenant un sens que je saisis. Nous atteignons donc la fermeture de la gestalt une fois que nous avons réussi à transformer les éléments individuels de la perception en une gestalt holistique : « [Gestalt closure] is achieved once there is a sufficient match or resonance of central patterns of neural activity and peripheral patterns of stimulation » (p. 153). En termes plus simples, la fermeture de la gestalt est réalisée lorsque l'organisme éprouve une « sensation d'accomplissement » (p.155).

Ce qu'il est important de noter dans cet exemple, c'est que l'apprentissage d'une nouvelle langue est une question de résonance et non de représentation. Le langage n'est pas un programme symbolique proprement stocké dans notre cerveau que nous évoquons et représentons de manière interne. À vrai dire, le langage émerge de l'échange dynamique entre un organisme et son environnement. Fuchs soutient que le langage est *intersubjectif* et saisir la signification d'un mot consiste à établir une synchronisation neuronale entre deux interlocuteurs (2016, cf. 122 ; 2018, cf. 199). Le rôle du cerveau dans ce processus est d'agir comme un organe de médiation et de résonance. Par le moyen d'interactions dynamiques avec son environnement, le cerveau développe les structures et les conditions nécessaires à l'établissement d'une relation de résonance avec son environnement. Or, selon Fuchs, les structures neuronales que nous avons développées par le moyen d'interactions sociales sont en fait *similaires* (2018, cf. 199). Car nous partageons ces mêmes structures, elles résonnent et se synchronisent lorsqu'on communique, ce qui contribue ainsi à une bonne communication.

6. Le thèse du double aspect

Nous avons établi dans le chapitre précédent que le corps se définit selon deux perspectives différentes : comme *Leib* et *Körper*. Fuchs (2018) reprend cette distinction de la tradition phénoménologique, selon laquelle le corps est perçu de deux manières différentes, selon une attitude personnaliste ou naturaliste. Les deux attitudes ne doivent pas être comprises comme étant opposées l'une à l'autre, car elles sont coextensives (cf. 288). L'aspect naturaliste de l'organisme

²³ Fuchs souligne que l'apprentissage de nos premiers mots s'effectue toujours dans le contexte d'une pratique sociale. Les gestes jouent donc un rôle important dans le développement du langage, car ils constituent déjà une forme de communication (2016, cf. 118-119; 2018, cf. 195-196). Fuchs s'inspire ici des travaux de Tomasello (2000, 2008).

vivant n'est donc pas un substrat physique de l'aspect phénoménal et l'aspect phénoménal n'est non plus un produit de l'aspect naturaliste.

Fuchs approfondit davantage la distinction *Leib-Körper* en mettant l'accent sur la primauté de l'être humain, c'est-à-dire sur l'idée que le corps phénoménal et le corps naturel renvoient à la même entité commune qu'est la personne vivante. *Or la primauté de l'être vivant permet de recadrer le problème difficile et de l'envisager comme une dualité d'aspects.* Répondre au problème difficile devient alors une question de comprendre comment les processus de *Leben* et d'*Erleben* sont deux aspects d'un même phénomène. Dans la première section (6.1), je présente plus en détail la thèse du double aspect de Fuchs et sa vision holistique de l'être humain. Ensuite (6.2), j'explore de manière plus approfondie les notions de *Leben* et d'*Erleben* et comment elles se rapportent à la thèse de la profonde continuité entre la vie et l'esprit. Pour terminer (6.3), je fais également le lien entre la notion d'*Erleben* et le sentiment d'être en vie (*the feeling of being alive*), en plus de montrer comment celui-ci peut être interprété comme une réponse potentielle au problème difficile de la conscience.

6.1. *Leib et Körper et la primauté de l'être humain*

Fuchs défend une conception holistique de l'être humain. Il utilise le terme aristotélicien *phýsis* pour désigner cette unité de l'organisme comme « une entité naturelle » et comme « une unité de subjectivité et d'objectivité » (2018, 83). Cette conception holistique et unifiée de l'être humain englobe à la fois l'attitude personnaliste et l'attitude naturelle. Nous pouvons passer d'une attitude à l'autre en modulant la direction de notre attention. Cependant, quelle que soit la façon dont nous dirigeons notre attention vers le corps, l'organisme vivant reste le point de départ de toute enquête; d'où la priorité phénoménologique du *Leib* sur le *Körper* (ou de l'attitude personnaliste par rapport à l'attitude naturelle).

Pour Fuchs, la relation médecin-patient résume bien la notion de double aspect et la primauté de l'être vivant (cf. 13, 75). Un médecin alterne entre les différentes attitudes lorsqu'il interagit avec un patient. Il adopte l'attitude personnaliste lorsqu'il communique et interroge son patient, puis il change pour une attitude naturaliste lorsqu'il pose son diagnostic. Néanmoins, même si le médecin passe d'une attitude à l'autre, les attitudes sont toujours dirigées vers la même entité, à savoir la personne vivante dans son ensemble. Le patient ne cesse jamais d'être une personne vivante pendant les quelques moments où le médecin adopte l'attitude naturaliste.

Selon Fuchs, le principal problème des approches centrées sur le cerveau dans les sciences cognitives est qu'elles ne donnent pas la primauté à l'ensemble de l'organisme vivant. En effet, les processus mentaux sont conçus comme des processus « indépendant dans un sens dualiste » des processus physiques alors qu'ils sont plutôt complémentaires (p. 79). Les activités humaines comme les émotions, la perception et la pensée ne peuvent être réalisées que par un organisme vivant dans sa totalité : « Human beings move, perceive or think, not their brains » (p. 78). C'est pourquoi nous devons faire attention à la manière dont nous décrivons l'activité consciente. Par exemple, un raisonnement réductionniste sur le bonheur se limite à un calcul des niveaux de sérotonine et de dopamine chez une personne. Cependant, ce type de description est plutôt limité, car il laisse complètement de côté l'aspect subjectif et vécu du bonheur. Une caractérisation complète et exhaustive du bonheur exige que nous évaluions les deux aspects de l'être humain, et que nous prenions ainsi en considération l'ensemble de l'organisme vivant en tant qu'entité unifiée de *Leib* et de *Körper*.

Si nous voulons parvenir un jour à surmonter le problème difficile de la conscience, alors le physique et le mental ne peuvent pas être considérés comme des propriétés radicalement différentes de l'organisme vivant. En concevant l'organisme vivant comme un être unifié constituant les deux aspects complémentaires de *Leib* et de *Körper*, nous pouvons travailler dans un cadre qui évite les distinctions ontologiques entre le mental et le physique. Cela nous rapproche d'une solution au problème difficile, solution qui ressemble à bien des égards au recadrement du problème corps-esprit par le problème corps-corps (Thompson 2007). Fuchs résume cette solution dans la citation suivante:

For this approach, the living organism is the common denominator, which may be regarded under two aspects: on the one hand, as a lived body or subject-body, on the other hand as a living or object-body (*Leib* and *Körper*; cf. Thompson, 2007; Fuchs, 2008). The first aspect corresponds to the first- and second-person perspective, the other to the third-person perspective. The one denotes the body as a centre of subjective and intersubjective experience, the other the body as an autopoietic living system, including the brain as a central mediating organ. Instead of a gap between two radically different ontologies (the mental and the physical), we are now faced with a duality of aspects within embodiment, a '*Leib-Körper* problem', so-to-speak, but with a common reference to the living being or the person. The question now is about the relation between one's body as subjectively lived and one's body as an organism in the world. And the answer must be in principle that processes of living and processes of living through (*Leben* and *Erleben*) are both aspects of the life process seen from two complementary points of view (Fuchs 2011, 200).

Comme pour Thompson (2007), Fuchs (2012b) défend également la thèse de la profonde continuité entre la vie et l'esprit. La difficulté propre au problème difficile est que la conscience

est conçue comme une entité différente de la vie. La vie est « externe » et une « propriété fonctionnelle de certains systèmes physiques », tandis que l'esprit est « une séquence d'états internes et désincarnés » (p. 150). Or, une conception étroite de la vie qui se limite aux processus fonctionnels externes réduit la conscience comme simple épiphénomène. La solution au problème difficile de la conscience consiste alors à introduire une conception de la vie qui englobe à la fois l'aspect physique de l'organisme et son aspect phénoménal, comme c'est le cas pour la thèse de la profonde continuité entre la vie et l'esprit. Pour Fuchs, cette thèse s'explique par la continuité entre *Leben* et *Erleben*.

6.2. La continuité entre *Leben* et *Erleben*

Selon Fuchs (2012b, 2018), *Leben* correspond aux « processus de la vie » (*processes of life*) comme l'autopoïèse, alors qu'*Erleben* correspond aux « processus de l'expérience » (*processes of experience*) comme la conscience (2018, 113). Ces deux processus ne sont pas opposés l'un à l'autre, mais forment plutôt une continuité. Ils forment une continuité, car *Erleben* est la capacité d'un organisme vivant de faire l'expérience de la vie elle-même (cf. 31). Les notions de *Leben* et d'*Erleben* nous permettent d'éviter le dualisme du problème difficile, car il existe une continuité entre eux, en ce sens où l'*Erleben* est conçu comme une continuation et une intensification des processus de la vie : « [A]ll experience (*Erleben*) is a form of living (*Leben*) » (p. 78). L'expérience est donc une *continuation et une manifestation de la vie comme vécue subjectivement*. Ainsi, contrairement à la conscience phénoménale du problème difficile, *Erleben* n'est pas conçue comme quelque chose d'opposé à la vie ou comme quelque chose qui émerge soudainement de la vie.

Alors, qu'est-ce que l'*Erleben* exactement ? Fuchs définit l'*Erleben* comme « l'expérience de soi » (*experience of self*) d'un organisme (2012b, 162). L'expérience de soi d'un organisme comporte deux composantes spécifiques. En premier lieu, *Erleben* est une sensation corporelle et continue que nous appelons vitalité. En second lieu, *Erleben* est le mouvement fondamental que nous trouvons dans la pulsion et l'instinct que l'on nomme *conatus*. Selon Fuchs, ces deux caractéristiques de *Erleben* sont dérivées des processus de la vie, et pour cette raison, elles ne peuvent pas être réduites à des processus cérébraux (cf. 152). Examinons plus en détail ces deux caractéristiques.

La vitalité revoie aux notions d'accord ou d'humeur (cf. 152). Nos humeurs « colorent » notre expérience du monde. Si je suis de bonne humeur, alors je vois le monde sous un jour positif, contrairement à ce qui se produit lorsque je suis d'humeur dépressive. Par exemple, une personne dépressive peut voir l'échec de manière négative et s'en prendre à elle-même, contrairement à une personne positive qui peut voir l'échec comme une possibilité pour s'améliorer. Il est important de noter que la vitalité n'est pas quelque chose qui peut être réduit à une expérience psychologique et purement mentale produite par le cerveau. Il s'agit plutôt de quelque chose qui affecte tout l'organisme vivant. La dépression, par exemple, n'affecte pas uniquement mon esprit : la dépression affecte plutôt l'ensemble de ma personne²⁴.

Le conatus est l'orientation affective d'un organisme vivant: « It is the spontaneity, activity, affective directedness and tenacious pursuit of goals that characterizes living beings in general » (p. 156). On peut comparer le conatus à la satisfaction d'un certain besoin. Les organismes vivants ont certains besoins qu'ils cherchent à satisfaire, et cette volonté de satisfaire un besoin spécifique est ce que nous appelons le conatus. Le conatus peut aussi être comparé aux notions d'autopoïèse et de *donation de sens* que nous avons développées dans le chapitre précédent. Le conatus, tout comme l'autopoïèse, est la transcendance de l'organisme vers son environnement dans le but de trouver les ressources nécessaires à sa subsistance. Cependant, le conatus, contrairement à l'autopoïèse, est spécifique à l'animal vivant et non à toute forme de vie. Le conatus est le moment où le sens de l'autopoïèse prend une tournure subjective et où cette dynamique relationnelle devient celle de « la pénurie, de la pulsion, du désir, de l'attente, de l'épanouissement et de la satisfaction » (p. 157). En d'autres mots, l'interaction métabolique entre l'organisme et l'environnement qui est caractéristique de toute vie devient une *relation ressentie*. L'activité métabolique et de donation de sens des organismes conscients est donc toujours accompagnée d'une dimension affective.

²⁴ Je n'aborde que brièvement la dépression pour donner un exemple de la vitalité. Voir Fuchs (2013) pour un examen plus approfondi de la dépression selon une approche énaïve : « Depression is not an 'inner', psychological, or mental disorder, but a 'detunement' of the lived body that normally mediates our participation in a shared space of attunement. The corporealized, constricted body loses its affectability and emotional resonance; this undermines the patient's existential feelings of being-with, resulting in a general sense of detachment, separation, or even expulsion » (p. 233).

6.3. *Le sentiment d'être en vie : la conscience corporelle de base*

La vitalité et la conation sont toutes les deux ancrées dans le sentiment d'être en vie. Le sentiment d'être en vie (*feeling of being alive*) renvoie à l'idée d'un corps profond, c'est-à-dire à une conscience corporelle fondamentale qui sous-tend toute expérience :

Conscious activities such as perceiving, thinking, and acting are by no means based solely on neuronal processes in the neocortex, but equally on the continual vital and affective regulatory processes that involve the entire organism and its present condition (2018, 111).

Le sentiment d'être en vie est donc une conscience qui est préréflexive et corporelle. En effet, ce n'est pas un sentiment dont nous sommes nécessairement explicitement conscients. C'est un sentiment latent, pourrait-on dire, c'est-à-dire qu'il se trouve à l'arrière-plan de toute expérience consciente. Par exemple, le sentiment d'avoir soif ou faim est un sentiment *implicite* et n'est donc pas un sentiment dont nous sommes nécessairement conscients de manière *explicite* (2012b, cf. 156). Je peux rendre ce sentiment explicite lorsque je prends conscience de ma propre faim. Cependant, avant que nous puissions être conscients de notre faim, nous devons de prime abord avoir faim. Or, la conscience corporelle prime sur la conscience réflexive. Le sentiment d'être en vie est une condition absolument nécessaire à toute conscience délibérative.

Le sentiment d'être en vie renvoie aussi à une « conscience corporelle de soi » (p. 159). Elle est à l'origine de toute conscience réflexive. Elle est donc primordiale et précède toute conscience de soi et toute activité consciente de niveau supérieur : « In bodily self-affection, in the feeling of being alive lies the primordial subjectivity from which we constantly originate » (Id.). Autrement dit, le sentiment d'être en vie est une « subjectivité corporelle » qui précède une subjectivité réflexive. Il se retrouve à l'arrière-plan de toute conscience délibérative et permet donc aux organismes d'avoir un sentiment de soi sans que ce sentiment provienne d'une pensée réflexive du soi : « The self is not a result of cognitive sophistication or reflection; rather, it arises with the affective and motivational instincts that serve the organism's vital needs » (Fuchs 2018, 113).

Fuchs compare le sentiment d'être en vie à la théorie de la conscience d'Antonio Damasio (1999). Damasio présente trois différents niveaux propres à la conscience : le proto-Soi, la conscience-noyau et le soi-autobiographique. Le proto-soi est le stade le plus élémentaire de la conscience et celui qui se rapproche le plus du sentiment d'être en vie :

Le proto-Soi est une collection cohérente de configurations neuronales qui, instant après instant, cartographient l'état de la structure physique de l'organisme dans ses nombreuses dimensions. [...] Il ne faut pas confondre le proto-Soi avec le riche sentiment de soi sur lequel est centrée en ce moment même notre connaissance actuelle. Nous ne sommes pas conscients du proto-Soi. Le langage ne fait pas partie de la structure du proto-Soi. Le proto-Soi n'a pas de pouvoirs perceptifs et ne détient aucune connaissance (p. 159).

Selon Fuchs (2018), le proto-soi est le « sentiment primordial de l'existence » qui trouve son origine dans « les processus réglementaires homéostatiques entre le corps et le tronc cérébral » (p. 112). Ces interactions entre le tronc cérébral et le corps donnent naissance aux émotions de base qui constitue le proto-soi comme le confort, l'inconfort, la faim, la soif, etc. (Id.). D'un point de vue purement physiologique, cette relation interactive engendre la sensibilité de l'organisme. Par conséquent, la présence d'un néocortex développé n'est pas du tout nécessaire pour engendrer le sentiment d'être en vie, car l'interaction entre le tronc cérébral et le corps suffit. D'ailleurs, pour le proto-soi, la conscience d'ordre supérieur, c'est-à-dire la conscience-noyau et le soi-autobiographique, se trouve constamment intégrée dans cette sensation corporelle de base.

Pour conclure cette section, j'aimerais montrer en quoi le sentiment d'être en vie peut contribuer à fournir une piste de réponse intéressante au problème difficile de la conscience. Selon certaines approches dites « émergentistes », la conscience est une propriété qui possède deux modes : elle est présente ou elle ne l'est pas²⁵. Selon cette perspective, la conscience est une propriété qui émerge « spontanément ». Les organismes vivants sont donc conscients ou ne le sont pas. Il n'y a pas d'intermédiaire entre la conscience et l'absence de conscience. Nous pourrions interpréter la thèse de Fuchs sur le sentiment d'être en vie comme le moment où la conscience surgit, c'est-à-dire le moment où un organisme non conscient devient un organisme conscient. Fuchs semble même parfois indiquer que le sentiment d'être en vie marque le moment où la vie organique devient consciente. Considérons la citation suivante de Fuchs:

The feeling of being alive is situated at the threshold of life and experience, or of *Leben* and *Erleben*. Thus it constitutes the turning point between the vital processes of an organism's self-preservation in its continuous exchange with the environment and the psychic processes of sentience and agency based on the organism's sensorimotor interaction with its surroundings (Fuchs 2012, 149).

L'idée qu'une conscience affective correspond à l'origine de la conscience n'est pas une nouvelle idée dans l'histoire de l'approche éactive. En effet, cette idée remonte à Varela et sa description de la conscience affective. Selon certains commentateurs (Rudrauf et al. 2003), la conscience

²⁵ Par exemple, Searle (1992) compare la conscience au fait d'allumer un interrupteur (*on/off switch*) (cf. 83).

affective telle que présentée par Varela est une description biologique de l'origine de la conscience qui parvient à surmonter certaines des difficultés entourant le problème difficile. Selon cette interprétation, Varela soutient l'idée que la conscience d'ordre supérieur (c'est-à-dire la conscience réflexive) ne représente qu'une partie de ce qu'est la conscience. Ce sont plutôt les affects et les émotions qui se retrouvent au fondement même de la conscience (Varela et Depraz 2005, cf. 79)²⁶.

Cependant, je ne pense pas que cette interprétation correspond à l'approche écologique de Fuchs. La conscience n'émerge pas spontanément suivant une configuration spécifique de la physiologie d'un organisme. En fait, le sentiment d'être en vie représente plutôt *le passage progressif de la vie à l'expérience*. Ce passage est le résultat d'un processus continu de co-émergence entre l'organisme et son environnement. Comme nous l'avons vu dans cette section, il existe une profonde continuité entre la vie (*Leben*) et l'expérience (*Erleben*). Par conséquent, il devient difficile, même impossible, de désigner le moment exact dans cette continuité où la conscience se manifeste. Prétendre qu'il existe un moment précis qui désigne l'émergence spontanée de la conscience impliquerait qu'il n'y a pas vraiment de contiguïté entre la vie et la conscience. Ainsi, une théorie éactive et émergentiste de l'origine de la conscience doit tenir compte de la continuité entre la vie et l'expérience, ce que nous développerons davantage dans la section suivante.

7. L'origine de la conscience

Nous avons vu comment le sentiment d'être en vie est une réponse potentielle au problème difficile de la conscience. Le sentiment d'être en vie nous fournit une explication biologique de la façon dont une sensibilité primaire propre aux organismes conscients émerge à travers les interactions circulaires entre le tronc cérébral et le corps. Cependant, le sentiment d'être en vie ne nous fournit qu'une description de la forme la plus élémentaire de la conscience. Il ne nous dit pas comment les organismes vivants évoluent progressivement vers un stade où la conscience se manifeste. L'objectif de cette dernière section sera de développer plus en détail l'évolution progressive de la conscience chez les organismes vivants.

²⁶ Selon Bitbol (2012), il s'agit ici d'une mauvaise interprétation de la pensée de Varela. Varela n'a pas de véritable théorie sur l'origine de la conscience, mais seulement une méthodologie (cf. 170).

Cette section sera divisée en trois sous-parties. Tout d'abord, je présente (en 6.1) les différences entre la vie animale et la vie végétale selon Hans Jonas (1966) et Fuchs (2018), tentant de démontrer au passage ce qui est unique à la vie animale, à savoir le fait qu'elle possède une relation médiatisée avec son environnement. La conscience et le système nerveux central apparaissent donc comme un moyen pour l'animal de compenser l'écart entre sa subsistance et son environnement. Ensuite (6.2), j'explore plus en détail la théorie de l'émergence et je présente aussi la conception de l'émergence forte de Fuchs. En dernier lieu (6.3), je poursuis l'analyse de la théorie de l'émergence de Fuchs et la rattache à l'histoire phylogénétique et personnelle de l'organisme.

7.1. *La différence entre la vie animale et la vie végétale*

Selon Hans Jonas (1966, cf. 99-107), la vie animale et la vie végétale se distinguent par leurs relations avec l'environnement. La relation de l'animal avec son environnement est toujours une relation de médiation, tandis que la relation de la plante avec son environnement est toujours immédiate. La vie végétative est en relation immédiate avec son environnement, car elle n'a pas besoin de se déplacer pour satisfaire ses besoins métaboliques. En revanche, pour la vie animale, l'environnement est toujours « à l'écart », pour ainsi dire, car les objets pertinents nécessaires à la satisfaction de ses besoins métaboliques se tiennent toujours à une certaine distance. Il y a donc toujours une *discontinuité temporelle* entre les besoins de l'animal et la satisfaction de ses besoins. Selon Jonas, la distance entre l'animal et son environnement est une caractéristique essentielle à la vie animale, car elle nous permet de comprendre pourquoi les animaux sont conscients alors que les plantes ne le sont pas :

Without this the tension of distance and deferment necessitated by it there would be no occasion for desire or emotion generally. The great secret of animal life lies precisely in the gap which it is able to maintain between immediate concern and mediate satisfaction, i.e., in the loss of immediacy corresponding to the gain in scope (pp. 101-102).

Les animaux comblent donc cette distance avec leur environnement par ce que Jonas appelle le *principe de médiation* auquel il attribue trois caractéristiques essentielles : la motilité, la perception et l'émotion (cf. 99). La perception est ce qui permet à un animal de percevoir un objet comme étant immédiatement présent ou non. L'émotion est le désir de l'animal pour l'objet qui est hors de portée. La motilité est ce qui permet à l'organisme de se déplacer de manière indépendante pour satisfaire ses besoins.

Fuchs (2018) adopte la position de Jonas sur la différence entre la vie animale et la vie végétale, mais inclut également le système nerveux central à l'analyse. Selon Fuchs, la séparation progressive de l'organisme de son environnement prend la forme d'une inclinaison du métabolisme de l'organisme vers l'intérieur (cf. 86). La relation métabolique d'une plante avec son environnement n'est pas inclinée vers l'intérieur, car les plantes sont en « relation ouverte et continue avec leur environnement » (Id.). En revanche, l'écart entre l'animal et son environnement est représenté par une inclinaison métabolique de l'animal vers l'intérieur. L'animal doit donc rétablir son lien avec son environnement, d'où l'importance du système nerveux central: « This form of relation to the environment is linked to a specific organizational form of the body that reveals separate organs for sensory, motor, and connecting nervous functions » (p. 87). Autrement dit, à mesure que les interactions entre l'organisme et son environnement se complexifient, le développement du système nerveux central devient absolument nécessaire afin de médiatiser et faciliter les interactions entre l'organisme et son environnement.

La conscience émerge parallèlement avec le développement du système nerveux central et ses fonctions d'inhibition et de libération : « *It is this inhibition and delay which opens up the space and time span for consciousness to emerge* » (p. 90). En d'autres mots, l'interaction entre un organisme et son environnement est toujours médiatisée par les processus d'inhibitions propres au système nerveux central et qui, par ses fonctions d'inhibition et de régulation, intègre le milieu de l'organisme. Car elle est intégrée par le système nerveux central, cette relation entre l'organisme et son environnement est vécue intérieurement. C'est en ce sens que les interactions entre l'organisme et l'environnement sont décalées. Car elles ne sont pas immédiates, elles doivent d'abord être vécues intérieurement par l'organisme. Or, le développement du système nerveux central doit être compris de manière dialectique. D'une part, à mesure que le système nerveux central se développe, une séparation progressive se crée entre l'animal et l'environnement. D'autre part, son développement fournit les conditions nécessaires pour que la conscience émerge, qui permet ensuite à l'organisme de combler le fossé avec son environnement grâce à une relation qui est ressentie et vécue intérieurement.

Fuchs qualifie la relation de l'organisme avec son environnement comme une relation de *préoccupation (concern)* qui renvoie à la notion de donation de sens (*sense-making*) (cf. 91). Selon la notion de donation de sens, l'organisme crée un monde de signification selon son activité avec

son environnement. Dans le cas de la vie consciente, cette activité relationnelle est approfondie par le moyen de la sensibilité. Les organismes conscients interagissent non seulement avec un monde qui a une signification et un sens pour eux, mais ils font également l'expérience de ce monde à partir de leurs émotions et leurs sentiments. C'est dans ce sens que Fuchs affirme que la conscience comble la distance entre les besoins des organismes et la satisfaction de ces besoins :

Subjectivity thus bridges the gap between the organism's needs and fulfillment, as well as the gap between perception and action, whose link is both inhibited and mediated by the CNS. This dual hiatus between present and future and between perception and action is bridged by subjectivity, on the one hand, through its time-spanning extension and, on the other hand, through various forms of selecting, meaning- attributing, emotionally oriented, and finally acting relationships to the environment (Id.).

Il est important de noter que, du point de vue autopoïétique, la différence entre la vie animale et la vie végétale n'est pas une différence radicale. En effet, il est important de rappeler qu'il existe une profonde continuité entre la vie et l'esprit, donc il faut aussi mettre l'accent sur les fortes similitudes entre la vie végétale (*Leben*) et la vie animale (*Erleben*). Tout comme la vie animale, les formes de vie non subjectives comme celles des plantes possèdent déjà une autonomie et un *Umwelt*²⁷. Il y a donc déjà quelque chose en elles qui ressemblent à la conscience sans vraiment la posséder. La conscience n'émerge qu'après une individuation plus radicale de l'organisme, qui est également représentée par le développement du système nerveux central. Comme le montre la citation ci-dessus, en raison de l'individualisation croissante de l'organisme par rapport à son environnement, la conscience apparaît ainsi comme l'activité nécessaire qui permet de combler l'écart entre les besoins de l'organisme et la satisfaction de ses besoins.

Il faut aussi préciser que l'approche de Fuchs ne vise pas à présenter la conscience comme une propriété dérivée du système nerveux central. Celui-ci joue un rôle important dans la mesure où les relations de résonance entre le cerveau et l'organisme sont nécessaires à l'émergence du sentiment d'être en vie. Cependant, les relations entre le cerveau et l'organisme ne représentent qu'une petite partie de ce que constitue la conscience. En plus de la résonance entre le cerveau et l'organisme, l'interaction entre l'organisme et l'environnement est également un facteur important qui contribue à l'émergence de la conscience. Ainsi, Fuchs défend une vision intégrale et holistique

²⁷ Gaitsch et Vörös (2016) présentent un argument intéressant concernant la subjectivité propre à la vie végétale. L'argument est inspiré de Husserl et le concept de résonance intercorporelle de Fuchs. Selon Gaitsch et Vörös, en tant qu'êtres qui sont à la fois *Leib* et *Körper*, nous pouvons reconnaître des similitudes entre notre comportement et celui d'un autre *Körper* (par exemple une plante). Ainsi, nous pouvons reconnaître la vie végétale comme possédant une sorte de subjectivité élémentaire.

de la conscience qui existe au sein d'un « *système global de l'organisme et de l'environnement* » (p. 135). La conscience émerge lorsque le corps de l'animal est structuré d'une manière permettant aux actes de vie consciente de se réaliser : « An animal's body is organized and centralized in such a way that *as a whole* it is capable of bringing forth conscious acts of life » (p. 93). Or, la conscience n'est pas une propriété qui émerge comme un sous-produit du cerveau. Elle est l'activité de tout l'organisme vivant dans son environnement (cf. 137).

Cette conception intégrale de la conscience fait écho à la conception de la conscience de Varela et Thompson comme un processus émergent plutôt qu'une propriété émergente (Thompson et Varela 2001, cf. 420 ; Thompson 2007, cf. 418). La conscience en tant que propriété fait de la conscience une propriété radicalement différente des propriétés physiques, ce qui entraîne une discontinuité entre le mental et le physique. La conscience en tant que processus émergent cherche plutôt à montrer que la conscience s'est progressivement concrétisée dans un processus qui émerge dans le temps. Autrement dit, il faut concevoir la conscience selon son contexte historique plus large. Elle n'est pas une propriété qui émerge spontanément suivant une certaine configuration physique, mais bien plutôt un processus qui a graduellement pris forme.

Cependant, nous devons être prudents et ne pas attribuer la notion de conscience comme processus émergent à la théorie de l'émergence de Fuchs. Bien que Fuchs rejette l'idée de la conscience en tant que propriété émergente, il rejette aussi explicitement l'idée que la conscience est un processus émergent (Fuchs 2018, cf. 227, 248). Selon Fuchs, l'émergence d'un processus se produit seulement à l'intérieur de l'un des deux aspects de l'organisme. Nous explorons plus en détail ce point dans la section suivante qui porte sur la thèse émergentiste de Fuchs.

7.2. Thèse de l'émergence forte : causalité descendante

Une propriété émergente est une nouvelle propriété qui émerge suivant l'interaction des propriétés de niveau inférieur qui la constitue. Une voiture, par exemple, nécessite diverses composantes individuelles qui doivent être assemblées d'une certaine manière pour que l'on puisse l'utiliser comme moyen de transport. Une voiture, comme propriété fonctionnelle, émerge donc des éléments qui la composent. Selon Chalmers (2006), la conscience est un type particulier d'émergence que nous appelons l'émergence forte, alors qu'une entité comme une voiture est un exemple d'émergence faible. L'émergence forte se produit lorsqu'un « phénomène de haut niveau » n'est pas facilement « déductible » des phénomènes inférieurs qui le composent, alors

que pour l'émergence faible cette déductibilité est facilement envisageable (pp. 244-245). Une voiture est un exemple d'émergence faible, car nous pouvons comprendre le fonctionnement d'une voiture en tant que propriété émergente. Un mécanicien, par exemple, comprend et peut expliquer comment le regroupement des pièces d'une voiture la fait fonctionner.

Contrairement à une voiture, la conscience constitue une propriété fortement émergente dans la mesure où elle ne peut pas être facilement dérivée de ses composantes. Par exemple, une compréhension des processus neuronaux du cerveau ne suffit pas à expliquer comment la conscience émerge. Cet écart entre les parties qui composent la conscience et la conscience fait écho au problème difficile de la conscience, car il dévoile le fossé explicatif entre les processus physiques et mentaux. La conscience est donc une propriété radicalement nouvelle. Par conséquent, nous sommes confrontés à deux propriétés radicalement différentes : les propriétés mentales et les propriétés physiques.

Fuchs (2018) dit défendre une théorie de l'émergence forte de la conscience (cf. 221). Cependant, son adhésion à la thèse de l'émergence forte est à prendre avec un grain de sel. La conception de Chalmers de l'émergence forte met en évidence une structure dualiste de la conscience, tandis que Fuchs tente de s'éloigner de ce type de raisonnement. Fuchs retient donc *seulement certains aspects* de la thèse de l'émergence forte. Dans la perspective de Fuchs, la thèse de l'émergence forte repose sur deux exigences principales. La première est le concept de causalité descendante, c'est-à-dire l'idée selon laquelle les processus globaux exercent une influence sur ses parties. La deuxième est la notion de la primauté de la fonction qui met l'accent sur la primauté des fonctions holistiques sur ses parties. Dans le reste de ce chapitre, nous explorons plus en détail ces deux notions.

La thèse de l'émergence forte de Fuchs reprend l'idée de Thompson et Varela (Thompson et Varela 2001, Thompson 2007) de causalité descendante. La causalité descendante est l'idée selon laquelle les phénomènes de haut niveau possèdent un pouvoir causal sur les phénomènes de bas niveau. Cependant, il est important de noter une distinction entre deux types de causalité descendante, à savoir une causalité comme « contrainte organisationnelle » et comme « force externe » (Thompson 2007, 427). Cette distinction fait écho à la distinction entre processus émergent et propriété émergente. Si la conscience est une propriété fortement émergente, alors elle est ontologiquement différente des éléments physiques qui la sous-tendent. Il devient alors difficile

de défendre la causalité descendante, car il faut soutenir que la conscience, en tant qu'entité non physique, est capable d'exercer une force causale sur le physique. En revanche, la conscience en tant que système global comprenant l'organisme, le cerveau et l'environnement n'est pas une propriété mentale, mais plutôt « *un réseau dynamique de divers processus* » (p. 423). Ainsi, la causalité descendante comme contrainte organisationnelle est une proposition beaucoup moins radicale. Elle met l'accent sur un pouvoir causal dans lequel la conscience « contraint » les processus qui la composent (p. 419). Il n'y a donc pas une relation causale entre deux ontologies radicalement différentes, mais plutôt une relation « d'interconnexion » entre les processus d'un système englobant (p. 427).

Cependant, Fuchs fait une remarque importante à propos de la conscience en tant que processus émergent. Comme nous l'avons brièvement mentionné dans la section précédente, Fuchs soutient l'idée que la conscience n'est pas un processus émergent. Selon Fuchs, l'émergence n'est en fait possible que sous un seul aspect (2018, cf. 225). Elle peut donc seulement être décrite selon un des aspects de l'organisme, c'est-à-dire selon le *Leib* ou le *Körper*. Cette précision que fait Fuchs n'est pas insignifiante. Elle est essentielle si nous voulons éviter *le problème de la causalité mentale* :

The category mistake results from the short circuit of conscious and neural processes: rather than understanding consciousness as the *integral activity of living beings*, it should adhere to specific physiological processes while simultaneously affecting them, as if from the outside. *But the routes and actions of a human being are never directed by consciousness as such.* They are directed and enacted by the conscious human being *as a whole*, including all its physiological and brain processes (p. 226).

Le problème donc avec la conscience comme processus émergent est qu'elle sous-entend l'idée que la conscience agit sur les processus neuronaux de l'organisme, comme si la conscience était un processus externe qui exerce un contrôle sur le cerveau et le corps de l'organisme. Selon Fuchs, la conscience n'agit pas sur les processus physiologiques et neuronaux de l'organisme dans le but de les structurer et les organiser afin que l'organisme puisse ensuite entreprendre une activité consciente. À vrai dire, l'activité consciente d'un organisme émerge plutôt d'un organisme vivant dans son ensemble.

7.3. *Primauté de la fonction : l'origine phylogénétique et individuelle de la conscience et de l'organisme*

Une autre caractéristique propre à la thèse de l'émergence forte de Fuchs est la *primauté de la fonction*. Elle est l'idée selon laquelle les fonctions holistiques de l'organisme priment sur ses

parties (cf. 221). Selon Fuchs, les actes de vie (*life acts*) de l'organisme dans son ensemble organisent les structures qui composent l'organisme. En d'autres termes, « the organism's functions bring forth the organs » (p. 223). La neuroplasticité et la mémoire corporelle sont des exemples de la primauté de la fonction. Comme nous l'avons vu précédemment, les expériences de l'organisme façonnent la structure du cerveau afin que ces expériences deviennent des dispositions durables pour l'organisme. Le cerveau ne possède pas déjà toutes les dispositions nécessaires à l'activité humaine. Il doit avant tout être structuré par l'interaction de l'organisme vivant dans son environnement pour que ces activités conscientes soient réalisables.

Il est également important de noter que les notions de primauté de la fonction et de causalité descendante ne concernent pas du tout le double aspect de l'organisme vivant. Le *Leib* n'exerce aucune influence causale sur l'aspect *Körper*, tout comme le *Körper* n'influence pas le *Leib*. Ils sont comme les deux faces d'une même pièce de monnaie :

With some restrictions, the complementary nature of these aspects may be compared to two sides of a coin—only one side is constantly visible to the exclusion of the other. Thus, each side is neither identical to the other, nor do they overlap; they can only refer to each other. Therefore, it is erroneous to ask which side is “actual reality” and “brings forth” the other. Even if everyday or out-of-the-ordinary observations appear to approach this kind of “bringing forth”—a pinprick “produces” pain, a stimulation of the temporal lobe “produces” remembered images—in both cases what occurs are only stimuli that the living being or person in question responds to as a composite whole with an utterance of pain or a reminiscence. Physical events (= described by physics) can only give rise to, and are not the cause of, integral manifestations of life (pp. 80-81).

Fuchs donne un exemple de la complémentarité des aspects par l'acte de tendre la main pour manger une pomme (cf. 226). L'acte peut être décrit selon les deux aspects de l'organisme vivant. Selon le point de vue du *Leib*, une personne tend la main pour prendre une pomme parce qu'elle a faim. Selon le point de vue du *Körper*, tendre la main pour manger une pomme repose sur un certain nombre de processus physiques, à savoir des relations de causalités verticales entre le corps et le cerveau en plus des relations de causalités horizontales entre l'organisme et l'environnement.

Cependant, selon Fuchs, le *Leib* ne possède pas une influence causale sur le *Körper*, tout comme le *Körper* ne possède pas une influence causale sur le *Leib*. Les aspects sont plutôt complémentaires : « Both descriptions render complementary aspects of the life process, and there is no interaction between them—after all, they are only aspects of *one and the same process* » (Id.). Lorsque je tends la main pour prendre la pomme, je le fais parce que j'ai faim et non à cause des processus physiologiques que je possède. De même, mon expérience subjective de la faim n'est

pas ce qui motive les processus physiologiques de mon corps à agir comme ils le font. Les interactions causales ne peuvent se produire qu'au sein d'un seul aspect. Ce qui anime les processus de *Leib* et de *Körper* est l'activité intégrale de l'être vivant. C'est en ce sens que la fonction est primaire (cf. 228). Autrement dit, l'activité intégrale de l'organisme vivant est la raison pour laquelle les processus physiologiques de l'organisme sont structurés de la manière dont ils le sont. De même, les organismes sont structurés de cette manière principalement pour pouvoir supporter et réaliser ses activités intégrales. Selon Fuchs, ce qui détermine les activités intégrales de l'être vivant repose sur deux facteurs : l'histoire phylogénétique et l'histoire individuelle d'un organisme (cf. 232).

Les activités conscientes de l'être humain sont dérivées de son histoire phylogénétique (cf. 229). Au cours de l'évolution de l'être humain, certaines activités se sont développées par sélection naturelle, car elles étaient avantageuses pour l'organisme. Les processus physiologiques nécessaires à la réalisation de ces activités se sont également développés de manière parallèle, car la présence de ces processus physiologiques est absolument nécessaire à la réalisation de ces activités. En effet, comme le souligne Fuchs, « there would be no human consciousness without a brain; but equally, *without consciousness there would be no human brain* » (p. 228). L'activité consciente et le cerveau sont tous les deux mutuellement dépendants l'un de l'autre. Le cerveau n'est donc pas un organe qui s'est développé d'abord par sélection naturelle et qui a ensuite causé l'émergence de la conscience. À vrai dire, la conscience et le cerveau se sont développés conjointement. La conscience n'est pas quelque chose qui émerge spontanément d'un cerveau. Elle est plutôt une activité qui a co-évolué avec le cerveau.

En plus de l'histoire phylogénétique de l'organisme, l'histoire individuelle de l'organisme détermine aussi les activités intégrales d'un organisme vivant (cf. 230). L'histoire individuelle d'un organisme correspond à toutes les expériences individuelles qui se produisent dans la vie d'un organisme. Pour qu'un organisme réalise certaines activités, il doit avoir fait des expériences antérieures. Par exemple, si un organisme n'a jamais fait l'expérience d'une orange dans le passé, il va avoir de la difficulté à discerner ce qu'il doit faire exactement avec une orange. L'orange peut avoir l'air comestible, donc l'organisme peut tendre la main pour essayer de la manger, mais il ne sait toujours pas trop à quoi s'attendre avant qu'il en fasse l'expérience. Quel goût aura-t-elle ? Est-ce qu'elle va satisfaire ma faim ? Il ne le saura pas tant qu'il n'en aura pas fait l'expérience.

Pour cette raison, nous ne pouvons pas simplement réduire les activités conscientes aux processus physiologiques de l'organisme. Ces processus physiologiques doivent d'abord être façonnés par des expériences antérieures afin qu'elles deviennent des habitudes que nous pouvons ensuite réaliser. Or, l'idée à retenir ici est le fait que le cerveau a évolué en même temps que la conscience n'est pas une explication suffisante pour expliquer l'émergence de la conscience. Le cerveau doit également être correctement modelé par l'expérience personnelle d'un organisme pour que des actes conscients puissent se réaliser.

Pour conclure, je vais essayer de montrer comment, selon Fuchs, la thèse co-évolutive du cerveau et de la conscience pose un sérieux défi à l'idée de la concevabilité des zombies. Selon Fuchs, le problème principal de la concevabilité des zombies est qu'il est impossible de concevoir un corps physique sans conscience, car la structure des processus physiologiques d'un organisme dépend de la conscience (cf. 230). La conscience et les processus biologiques d'un organisme sont étroitement liés. Comme nous l'avons vu dans le cas de la primauté de la fonction, l'existence des processus physiologiques d'un organisme et l'existence de la conscience sont mutuellement dépendantes : « Hence, the realization of conscious perception, feeling, and action requires specific physiological structures and processes. *In turn, however, these would not have emerged at all without those integral functions* » (p. 230). Ainsi, le développement des structures physiologiques de l'organisme vivant doit être guidé par l'activité consciente de l'organisme, car, sans la conscience pour guider le développement des processus physiologiques de l'organisme, ces structures n'ont aucune raison d'exister.

Or, la conscience n'est pas une simple propriété épiphénoménale qui émerge de l'organique. Nous ne pouvons pas non plus l'abstraire de l'organique. *La conscience est plutôt ce qui donne un « but biologique » à l'organique* (p. 228). Sans elle, il n'y a rien qui guide un organisme vers le développement des processus physiologiques d'un être conscient. Un organisme qui ne possède pas de conscience n'a donc pas de cerveau et par conséquent n'a pas la structure physiologique d'un zombie. En effet, les organismes sans conscience évoluent d'une manière fondamentalement différente de ceux qui ont une conscience et, par conséquent, la structure physiologique d'un organisme sans conscience va être fondamentalement différente de celle d'un organisme conscient. C'est pour cette même raison que les animaux ont la structure physiologique qu'ils ont et que les plantes sont structurées de manière fondamentalement différente.

Chapitre III

Les critiques énaclives de l'énaclivisme autopoïétique

Dans ce troisième chapitre, mon objectif est d'explorer certaines des critiques faites à l'endroit de l'énaclivisme autopoïétique. Je vais davantage me concentrer sur les critiques qui se sont faites à l'intérieur du mouvement énaclif. Depuis sa formulation initiale, le mouvement énaclif (Varela et al. 1991) s'est ramifié en différentes mouvances (Ward et al. 2017). Elles ont en commun de rejeter les revendications les plus audacieuses de l'énaclivisme autopoïétique, comme le concept d'autopoïèse, la thèse de la profonde continuité entre la vie et de l'esprit et la neurophénoménologie de Varela. L'énaclivisme radical, l'une de ces nouvelles mouvances énaclives, prend position contre l'énaclivisme autopoïétique (Hutto et Myin 2013, Hutto et Myin 2017). L'examen de leurs critiques, centrales à ce chapitre, nous donnera l'occasion de revisiter certains des concepts centraux de l'énaclivisme autopoïétique et de les développer davantage.

Le chapitre est divisé en deux parties. Dans la première, je présente brièvement l'énaclivisme radical et sa critique de la neurophénoménologie, selon laquelle la neurophénoménologie ne réussit pas à résoudre le problème difficile de la conscience, car elle continue à se servir des mêmes dichotomies qu'elle tente de surmonter (Kirchhoff et Hutto 2016). Je présente aussi une version *radicale* de la neurophénoménologie telle qu'interprétée par Bitbol (2015) comme réponse à la critique de l'énaclivisme radicale. Dans la deuxième partie, je présente la critique du « tournant Jonasien » de l'énaclivisme autopoïétique, selon laquelle l'adhésion à la phénoménologie de la vie de Hans Jonas (1966) est problématique, car elle est anthropomorphique (De Jesus 2016a, Villalobos et Ward 2016). Je réponds à cette critique en montrant que l'énaclivisme autopoïétique ne défend pas une conception anthropomorphique de la vie, mais plutôt une conception transcendantale.

8. Première critique : les limites de la neurophénoménologie

Dans le premier chapitre, nous avons présenté le projet neurophénoménologique de Francisco Varela (1996) et sa solution au problème difficile de la conscience. Depuis sa formulation initiale, de nombreuses études ont été réalisées sous le cadre de la neurophénoménologie. Cependant, il n'est pas clair si ces études parviennent à résoudre le problème difficile. En effet, des études

fructueuses ont été réalisées grâce à l'utilisation de données phénoménologiques à la première personne pour guider la recherche neuroscientifique, mais on ne peut déterminer avec certitude comment ces études permettent de construire des ponts significatifs entre la neuroscience et la phénoménologie, ponts pourtant nécessaires à la résolution du problème en question (Bayne 2004). Avec le développement récent de nouvelles variantes de l'énactivisme, l'utilité de la neurophénoménologie a été remise en question. L'énactivisme radical adopte une position très critique à son égard, affirmant même que loin de résoudre le problème difficile, elle lui donnerait plutôt un nouvel élan (Kirchhoff et Hutto 2016).

Cette section est divisée en trois parties. Tout d'abord (8.1), je présente plus en détail la critique de la neurophénoménologie du point de vue de l'énactivisme radical (Kirchhoff et Hutto 2016). Ensuite (8.2), je présente l'interprétation de Bitbol (2012), selon lequel la neurophénoménologie est très souvent mal comprise. Troisièmement (8.3), je montre comment l'interprétation radicale de la neurophénoménologie de Bitbol résiste à la critique de l'énactivisme radical, mais ouvre aussi la porte à de nouveaux problèmes.

8.1. *La neurophénoménologie selon l'énactivisme radical*

L'énactivisme radical (Hutto et Myin 2013, Hutto et Myin 2017) propose une théorie de la cognition que ses défenseurs nomment « cognition de base » (*basic cognition*). La cognition de base est définie comme étant non représentationnelle et sans contenu. Cela signifie que les organismes n'interagissent pas avec leur monde par le moyen d'états mentaux qui servent à représenter leur environnement. Comme le reste de la tradition énactive, l'énactivisme radical défend plutôt une vision incarnée de la cognition, qu'il définit comme étant constitué de « processus étendus » et « bouclés dynamiquement » entre l'organisme et son environnement (Hutto et Myin 2017, 9). En d'autres mots, les relations entre l'organisme et l'environnement sont très étroitement liées, ce qui se traduit par des processus englobants entre les deux entités. Ainsi, pour l'énactivisme radical, la compréhension de la cognition consiste donc à découvrir les processus qui sous-tendent les relations entre l'organisme et l'environnement.

Selon Kirchhoff et Hutto (2016), le principal problème que rencontre la neurophénoménologie est qu'elle ne réussit pas à éliminer pour de bon la distinction entre les processus phénoménologiques et les processus physiques. À vrai dire, elle maintient cette distinction en vie. Comme nous l'avons vu précédemment, Varela (1996) tente de surmonter le

problème difficile de la conscience en créant le cadre méthodologique de la neurophénoménologie dans le but d'établir des ponts significatifs entre les données à la première personne et les données à la troisième personne. Pour Kirchhoff et Hutto (2016), le problème d'une telle approche est qu'en maintenant la distinction entre les données à la première et à la troisième personne, elle conserve la même dichotomie sur laquelle repose le problème difficile (cf. 304). Autrement dit, la neurophénoménologie ne parvient pas à recadrer le problème difficile de la conscience, puisqu'elle tente de le résoudre en s'appuyant sur les mêmes distinctions.

Du point de vue de l'énactivisme radical, résoudre le problème difficile de la conscience exige le rejet catégorique du parallélisme entre le phénoménal et le physique (Hutto & Myin 2013, cf. 169 ; Kirchhoff et Hutto 2016, cf. 308). Si nous sommes confrontés à la nécessité d'établir des ponts, c'est essentiellement parce que nous acceptons la prémisse du problème difficile qui différencie le physique du phénoménal. Là-contre, l'énactivisme radical plaide en faveur de la théorie de l'identité. Le phénoménal et le physique n'interagissent pas l'un avec l'autre, car ils sont plutôt deux façons de décrire le même phénomène (Kirchhoff et Hutto 2016, cf. 308-309). Or, en adoptant la théorie de l'identité, l'énactivisme radical n'a pas besoin de se préoccuper du projet de la neurophénoménologie d'établir des ponts significatifs entre la science et la phénoménologie.

8.2. Un remède et non une solution au problème difficile de la conscience

Selon Bitbol et Antonova (2016), l'énactivisme radical interprète incorrectement la neurophénoménologie et son approche au problème difficile. Tout d'abord, la neurophénoménologie ne propose pas une « solution » au problème difficile de la conscience, mais bien plutôt un remède (cf. 354-355). Une solution implique qu'il y a un problème à résoudre, alors que la neurophénoménologie – s'inspirant ici de Wittgenstein – ne cherche pas tant à apporter une solution philosophique au problème difficile qu'à montrer qu'il n'y a pas de problème à résoudre en premier lieu.

Pour apporter un remède au problème difficile, la neurophénoménologie met l'accent sur l'expérience vécue comme point de départ de notre examen de la conscience. Mais lorsque Varela (1996) présente l'expérience vécue comme le point de départ de la neurophénoménologie, il ne revendique pas la primauté du phénoménal sur le physique. En fait, tout comme l'énactivisme radical, Varela rejette explicitement la dichotomie entre le phénoménal et le physique, car elle

découle en réalité du point de vue de la communauté scientifique : « [O]bjective accounts are done by a community of concrete people who are embodied in their social and natural world as much as first-person accounts » (p. 340). Autrement dit, plutôt que de tenir pour acquise la distinction ontologique au cœur du problème difficile, la neurophénoménologie cherche à contextualiser la distinction ontologique afin d'y trouver son origine. La neurophénoménologie évite donc une distinction ontologique entre le phénoménal et le physique en soulignant, plus modestement, la *primauté* de l'expérience vécue. D'ailleurs, elle affirme que ce que nous appelons le phénoménal et le physique émerge d'un « domaine imminent de l'expérience vécue » (Bitbol et Antonova 2016, p. 355). Or, la dichotomie au cœur du problème difficile n'est pas une construction théorique, mais dérive plutôt de notre expérience vécue.

De plus, l'expérience vécue est immédiate et donnée. Elle est évidente pour nous en tant qu'êtres conscients et ne constitue donc pas une ontologie (Bitbol 2008). La conscience (ou l'expérience vécue) n'est donc pas une propriété phénoménale que nous pouvons appréhender de manière abstraite, mais plutôt le point de départ à partir duquel le monde nous est donné. Cela signifie que nous ne pouvons, à vrai dire, jamais totalement sortir de l'expérience vécue et considérer la conscience d'un point de vue purement objectif. Ainsi, il appert que l'étude de la conscience n'est jamais « à propos » de l'expérience, mais se réalise toujours « à l'intérieur » de l'expérience (Bitbol 2012). C'est pourquoi la recherche et l'enquête scientifique ne peuvent jamais s'abstraire complètement de l'expérience vécue; d'où la primauté qu'ils revendiquent. De ce point de vue, il semble que le problème difficile de la conscience ne soit pas un problème théorique qui peut être conçu comme « un objet abstrait de notre pensée », mais un problème que nous pouvons surmonter « au prix de notre transformation » (p. 169). Ce que nous transformons, c'est ce que Bitbol appelle notre *position existentielle* (ou phénoménologique)²⁸.

Cela nous amène à ce qui est probablement la proposition la plus radicale de la neurophénoménologie, c'est-à-dire l'idée que le rôle du scientifique va bien au-delà d'un rôle d'observateur désincarné (Bitbol 2012, Vörös et Bibol 2017a). En effet, ce qui est unique à la neurophénoménologie, c'est que le rôle du scientifique a un penchant existentiel. Un scientifique est un « être vivant situé historiquement » (Vörös et Bitbol 2017a, 37). Il possède donc des théories, des méthodes, des positions philosophiques et éthiques qui guident son activité scientifique.

²⁸ Le terme traduit de l'anglais est *existential stance*.

L'inverse est aussi vrai. L'activité scientifique du chercheur a aussi une influence sur sa position existentielle.

C'est donc la position existentielle du chercheur qui détermine le statut du problème difficile. Ainsi, si nous voulons un jour surmonter le problème difficile, les scientifiques ne peuvent tout simplement pas se contenter de leur rôle d'observateurs, car le problème difficile et la position existentielle du chercheur sont profondément liés. Par conséquent, l'existence du problème difficile dépend grandement de la position existentielle du chercheur. Ainsi, afin de surmonter le problème difficile, il faut que le chercheur n'adopte pas seulement un nouveau point de vue théorique, mais il faut qu'il soit conscient que son expérience vécue se mêle à son activité scientifique pour qu'il puisse transformer sa position existentielle :

In more specific terms, the adjustment of the scientific community can no longer be restricted to inviting "specialists" of contemplative disciplines (say, highly trained Buddhist monks) into laboratories and turning them into their objects of study. Nor can it be reduced to simply asking neuroscientists to engage in meditation training in order to perceive, from within, what it is like to experience meditative states of consciousness. Instead, the goal is to help researchers attain and maintain, through their own first- and third-person investigations, the enhanced state of being that was so familiar to Varela: a complete merging of contemplative stance and intellectual-cum-experimental activity; a mindful dynamic of empirical research that completely transfigures the aims, problems, meanings, and conclusions of its own inquiry. It should purport to establish a community of mindful researchers who suffuse their scientific work with mindfulness, instead of leading two separate lives, one on the cushion, the other in the laboratory (p. 38).

8.3. *Une neurophénoménologie encore plus radicale*

La citation ci-dessus révèle une tension toujours actuelle dans l'interprétation de la neurophénoménologie. Bitbol (2015) distingue entre trois versions de la neurophénoménologie : une version minimale, une version modérée et une version radicale²⁹. La forme minimale est celle qui est le plus souvent citée dans la littérature neurophénoménologique, selon laquelle le but de la neurophénoménologie est d'introduire des données à la première personne dans les neurosciences afin de « clarifier la fonction de divers processus biologiques objectifs » (p. 108). La version modérée place la phénoménologie et les neurosciences sur un même pied d'égalité et cherche à établir des contraintes mutuelles entre elles. La version plus radicale est celle que Bitbol défend et

²⁹ Vörös et Bitbol (2017b) considèrent que la version radicale de la neurophénoménologie correspond au projet initial de Varela, tandis que la version modérée correspond à son interprétation plus courante telle que défendue par Thompson (cf. 54). Voir aussi Bitbol (2015).

que nous avons présentée jusqu'à présent, qui appelle à une transformation de la position existentielle du chercheur.

L'exemple canonique d'études neurophénoménologiques (Lutz 2002, Lutz et al. 2002) est intéressant, car il utilise des données phénoménologiques à la première personne pour guider la recherche scientifique, mais il ne parvient pas à satisfaire les revendications plus révolutionnaires de la version radicale. Bayne (2004) a raison d'être sceptique quant aux prétentions révolutionnaires de la neurophénoménologie, car, comme il le souligne, les études neurophénoménologiques actuelles font des données à la première personne une « heuristique utile » pour la recherche, mais elles ne parviennent pas à atteindre les objectifs plus ambitieux de la neurophénoménologie (p. 357-358). Effectivement, ces types d'études sont exactement coupables de ce que Vörös et Bitbol (2017a) critiquent dans la citation ci-dessus. La science ne peut se contenter de la simple introduction de méthodes et de données à la première personne dans sa pratique. Elle doit adopter une position beaucoup plus radicale si elle espère un jour surmonter le problème difficile.

Il faut donc se demander laquelle des variantes de la neurophénoménologie est la mieux placée pour répondre au problème difficile. La version minimale et la version modérée de la neurophénoménologie semblent vulnérables aux critiques de Bayne (2004) et de l'énactivisme radical (Kirchhoff et Hutto 2016). Elles présentent une manière intéressante de faire interagir la phénoménologie et les neurosciences, mais elles ne nous fournissent pas de réponse définitive au problème difficile : « The gap between the events, processes and structures discovered by neuroscience and the events, processes and structures open to phenomenology remains as wide as ever » (Bayne 2004, p. 358). De plus, comme le défend l'énactivisme radical, le problème de la neurophénoménologie est qu'elle maintient, malgré tous ses efforts à la surmonter, la dichotomie dualiste du problème difficile, car elle continue à traiter les données phénoménologiques et les données scientifiques de manière distincte. En effet, bien que la neurophénoménologie tente de construire des ponts méthodologiques entre la phénoménologie et les neurosciences, elle cherche néanmoins à construire ces ponts au sein d'une dichotomie propre au problème difficile (Kirchhoff et Hutto 2016, cf. 304).

Cet argument est même renforcé par la version radicale de la neurophénoménologie. La version radicale de la neurophénoménologie soutient l'idée suivante : « Scientists themselves

should become aware that their theories, models, etc., [...] are part of their own umwelten » (Bitbol et Vörös 2017b, 54). Cette prise de conscience permet aux scientifiques de transformer leur position existentielle afin d'éviter les dichotomies du problème difficile. Ainsi, si les chercheurs tiennent pour acquis que leur approche est objective, désincarnée et qu'elle n'exige pas que l'on soit conscient de ses propres préjugés, alors la science risque fort de continuer à s'engager dans le même type de pratique qui perpétue les mêmes dichotomies que nous essayons de surmonter.

Ainsi, l'adoption d'une version radicale de la neurophénoménologie semble être la réponse la plus adéquate aux critiques du projet neurophénoménologique. Cependant, cette radicalité de la neurophénoménologie pourrait aussi être sa plus grande faiblesse. Effectivement, le projet lui-même est très ambitieux. Si la position existentielle du chercheur doit être prise au sérieux, alors la portée de la neurophénoménologie va bien au-delà du champ de la phénoménologie et des neurosciences. Vörös et Bitbol (2017a) ne font qu'effleurer le sujet en soulignant le rôle que l'éthique peut avoir dans notre transformation de soi et notre pratique scientifique (cf. 38-40). Il reste donc de nombreuses questions à se poser sur cette forme radicale de la neurophénoménologie. Quelles mesures devons-nous entreprendre pour prendre conscience de notre position existentielle et comment peut-on savoir avec certitude que le problème difficile sera résolu à la suite de cette transformation ? En effet, cette version radicale de la neurophénoménologie en est à un stade encore très spéculatif et, bien qu'elle soit prometteuse, il s'agit d'une théorie encore à développer.

9. Deuxième critique : « l'anthropomorphisme » de l'énactivisme autopoïétique

Dans cette dernière section, je souhaite explorer plus en détail les récentes critiques de l'énactivisme autopoïétique qui lui reproche d'être anthropomorphique (De Jesus 2016a, 2016b; Villalobos et Ward 2016). Selon ces critiques, l'énactivisme autopoïétique et plus particulièrement son adhésion à la philosophie de la biologie de Hans Jonas est problématique en raison du caractère anthropomorphique du concept de vie sur lequel les analyses débouchent. L'énactivisme autopoïétique soutient, par exemple, la thèse de la continuité de la vie et de l'esprit. Selon cette thèse, l'élaboration d'une théorie de la vie doit s'édifier à partir de notre expérience vécue en tant qu'êtres vivants et conscients. Il s'agit d'une « analyse rétrospective de l'évolution biologique » qui retrace les propriétés essentielles de la vie à partir de notre expérience vécue jusqu'à leur « forme minimale » (Weber et Varela 2002, 112). Aux yeux de ses critiques, le problème de cette approche est qu'elle remplace une explication scientifique de la vie par une explication

anthropomorphique. Au lieu de se baser sur une approche objective et scientifique, l'énactivisme autopoïétique utilise l'expérience humaine comme modèle principal pour décrire la vie et peut ainsi (faussement, dit-on) attribuer des propriétés phénoménologiques à des formes de vie non conscientes.

Cette section, divisée en quatre parties, vise à mesurer la portée et les limites d'une telle critique. Tout d'abord (9.1), je présente les arguments de l'énactivisme radical selon lesquels l'énactivisme autopoïétique est susceptible de faire des descriptions anthropomorphiques de la cognition de base (Hutto et Myin 2013). Dans un deuxième temps (9.2), je présente la critique suivant laquelle la thèse de la profonde continuité entre la vie et l'esprit propose une conception anthropomorphique de la vie et que cette conception est en contradiction avec la conception scientifique dominante (Villalobos et Ward, 2016). Troisièmement (9.3), je propose une lecture plus charitable de Jonas (1966) qui vise à démontrer que Jonas n'essaie pas de formuler une conception anthropomorphique de la vie. Enfin (9.4), je poursuis dans cette veine et j'utilise la théorie du double aspect de Fuchs (2018) pour faire voir qu'une approche anthropomorphique est à vrai dire tout simplement impossible étant donné la complémentarité et l'indissociabilité des deux aspects que Ward et Villalobos opposent trop facilement.

9.1. Le danger potentiel de la profonde continuité entre la vie et de l'esprit

Comme nous l'avons brièvement mentionné dans la section précédente, Hutto et Myin (2013) soutiennent que l'énactivisme autopoïétique reste attaché au représentationnalisme. Évidemment, cette critique peut sembler étrange à première vue étant donné son rejet explicite du représentationnalisme. L'énactivisme radical résume sa critique du mouvement autopoïétique en deux temps : 1) L'énactivisme autopoïétique se sert d'un vocabulaire qui suggère une adhésion au représentationnalisme. 2) L'énactivisme autopoïétique possède une définition beaucoup trop libérale de la cognition et qui, pour cette raison, peut parfois donner l'impression d'utiliser des descriptions phénoménologiques (et donc « mentales ») pour décrire la cognition de base (cf. 32-36)³⁰. Mais qu'en est-il au juste ?

Premièrement, selon Hutto et Myin (2013), le problème de l'énactivisme autopoïétique réside dans le fait que sa description de la cognition de base (*basic cognition*) s'appuie sur une

³⁰ Voir aussi De Jesus (2016a) pour un examen de ces deux critiques que Hutto et Myin présentent.

terminologie qui est au moins implicitement représentationnaliste. Comme son nom l'indique, la cognition de base est la forme de cognition la plus simple ou élémentaire que nous trouvons chez les êtres vivants. Pour l'énactivisme autopoïétique, comme nous l'avons vu, cette cognition de base est expliquée via les notions d'autopoïèse et de donation de sens. Cependant, pour Hutto et Myin, une telle description sous-entend un certain représentationnalisme, notamment dans la façon de décrire les capacités sensorielles des organismes autopoïétiques. Je m'explique.

L'énactivisme autopoïétique avance parfois que les organismes sont des « créateurs » et des « porteurs » de sens (p. 34). Aux yeux de Hutto et Myin, l'utilisation d'un tel vocabulaire pour décrire la cognition de base masque une indéniable tendance représentationnaliste, puisque ce vocabulaire semble suggérer que les organismes de base (comme les bactéries) auraient une certaine « vie intérieure ». Les bactéries seraient donc porteuses de sens, de la même manière que les organismes cognitifs plus évolués comme les humains le sont. Là où l'énactivisme autopoïétique diffère des théories représentationnalistes, c'est uniquement par rapport au *lieu* de ces représentations. Contrairement aux théories représentationnalistes classiques, qui situent la représentation au niveau mental, dans la perspective autopoïétique, ce sont les corps qui sont les porteurs et les créateurs de sens (cf. 11, 34). L'erreur à laquelle l'énactivisme autopoïétique paraît alors succomber est donc très évidente : il ne ferait que remplacer le véhicule de la conscience par le corps. Ainsi, au lieu que le cerveau soit le porteur de la conscience, c'est maintenant le corps qui jouerait ce rôle. Or pour Hutto et Myin, ce genre de formulation va à l'encontre des principes anti-représentationnalistes au cœur du projet éenactif. Si l'énactivisme est sérieux dans sa prise de position anti-représentationnaliste, il doit se débarrasser de ce genre de descriptions. C'est pour cette raison que l'énactivisme radical s'oppose si fortement à son homologue autopoïétique. Il rejette explicitement non seulement la représentation, mais aussi l'idée de contenu; là-contre, il défend l'idée que la cognition de base est uniquement comprise en fonction de « modèles concrets d'activité des organismes situés dans l'environnement » (p. 11). Autrement dit, l'énactivisme radical se dit plus fidèle aux prétentions anti-représentationnalistes de l'énactivisme, car il met l'accent exclusivement sur l'activité incarnée de l'organisme dans son environnement. Il évite complètement l'idée que l'organisme est porteur de contenus mentaux. La cognition est avant tout une affaire d'activités et d'interactions entre un organisme et son environnement.

Deuxièmement, selon Hutto et Myin, l'énactivisme autopoïétique présente une conception « trop libérale de la nature de la cognition » (p. 35). La théorie de l'autopoïèse, comme nous l'avons vu, prétend que *la vie elle-même* est une forme de cognition. Pour Hutto et Myin, cette conception trop vaste de la cognition est inefficace puisqu'elle attribue à tort les capacités cognitives d'organismes conscients comme les êtres humains à des formes de vie plus élémentaires comme les bactéries. En d'autres mots, l'idée que la vie est semblable à l'esprit ne signifie pas que de simples organismes vivants comme les bactéries ont la capacité d'avoir le même type de vie phénoménale que les organismes cognitifs de haut niveau comme les êtres humains. Dire que la vie est semblable à l'esprit, c'est plutôt dire que les organismes vivants les plus basiques sont capables d'intentionnalité. Il est cependant clair que cette activité intentionnelle n'est pas accompagnée de la même phénoménalité que l'on retrouve dans les organismes conscients. La capacité phénoménale de la cognition est une forme enrichie de cette intentionnalité de base, mais l'intentionnalité de base des organismes vivants les plus simples ne possède pas déjà ce caractère phénoménal et mental. Pour éviter de faire l'erreur potentielle d'assigner la phénoménalité à la cognition de base, Hutto et Myin pensent qu'il serait donc mieux pour le mouvement éenactif de se contenter d'une description minimale de la cognition telle que celle défendue par l'énactivisme radical (cf. 36).

9.2. *L'énactivisme autopoïétique et son incompatibilité avec la science*

Comme le souligne De Jesus (2016a), la critique formulée par l'énactivisme radical soulève un problème préoccupant qui touche le cœur même de l'énactivisme autopoïétique, à savoir ses tendances anthropomorphiques. Villalobos et Ward (2016) retracent les tendances anthropomorphiques de l'énactivisme autopoïétique à ce qu'ils appellent le « tournant Jonasien », qui aurait eu lieu lorsque l'énactivisme autopoïétique aurait décidé d'élargir son approche pour inclure la philosophie de la biologie et la phénoménologie de Hans Jonas (Weber et Varela 2002). Cette phénoménologie biologique culmine, comme nous l'avons déjà vu, dans la thèse de la profonde continuité entre la vie et l'esprit et que Thompson, qui est à coup sûr son plus illustre défenseur, résume ainsi : « Mind is life-like and life is mind-like » (Thompson 2007, p. 128).

Villalobos et Ward (2016) définissent l'anthropomorphisme de la manière suivante : « [T]he practice of attributing human features to nonhuman entities » (p. 205). Or, selon Villalobos et Ward, l'erreur anthropomorphique de l'énactivisme autopoïétique se retrouve dans l'attribution

de « caractères humains » et des « caractéristiques expérientielles du *Dasein* » aux organismes non conscient (p. 206). Plus spécifiquement, cette idée est apparente dans la conception de la téléologie de Jonas pour qui notre expérience de la téléologie à la première personne nous permet de reconnaître la téléologie dans d'autres formes de vies non conscientes (2016b, p. 228). Au lieu d'essayer de défendre la téléologie d'un point de vue objectif et scientifique, Jonas déduit de notre expérience en tant qu'êtres vivants que toute vie est téléologique. D'ailleurs, Jonas lui-même n'hésite pas à présenter son approche comme étant anthropomorphique (Jonas 1966, cf. 35 ; Villalobos et Ward 2016, cf. 205).

Il est vrai que l'énactivisme autopoïétique rejette plusieurs affirmations philosophiques plus générales de Jonas, mais il reste qu'elle reprend à son compte plusieurs aspects de sa philosophie qui pourraient être favorables à l'anthropomorphisme. Deux caractéristiques principales de la thèse de la profonde continuité entre la vie et l'esprit pourraient, en effet, être interprétées comme étant anthropomorphiques. Tout d'abord, comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, les aspects expérientiels et phénoménaux de la conscience humaine peuvent être trouvés sous une forme plus élémentaire dans des organismes vivants les plus basiques comme les bactéries (Thompson 2007, cf. 129). D'où l'idée que la vie est déjà semblable à l'esprit (p. 128) et que les organismes de base comme les bactéries possèdent une forme d'intentionnalité biologique élémentaire. Ensuite, le transcendantalisme latent de l'énactivisme autopoïétique, suivant lequel notre compréhension de l'intentionnalité, de l'autopoïèse et de la donation de sens n'est possible que parce que nous sommes nous-mêmes des organismes conscients et vivants, va dans le même sens : « [L]ife can only be known by life » (Jonas 1966, 91).

9.3. *La biologie phénoménologique de Hans Jonas est-elle anthropomorphique ?*

De nombreux commentateurs ont souligné l'ambiguïté de « l'anthropomorphisme » de Jonas, plus précisément l'idée qu'il ne défend pas explicitement un anthropomorphisme (Gaitsch 2016 ; Torrance 2016). En effet, Jonas (1966, cf. 33-37) ne défend pas explicitement une conception anthropomorphique de la vie. Il avait même anticipé le coup et prévu que sa position serait perçue comme anthropomorphique par l'orthodoxie scientifique de son temps (cf. 35-36). Et il avait raison, car sa biologie phénoménologique est à vrai dire une critique de l'*anthropocentrisme* de la

science moderne³¹. Pour faire court, l'argument de Jonas contre cette science anthropocentrique est centré sur l'idée que nous ne devrions pas accorder une position privilégiée aux humains lorsque nous essayons de comprendre la conscience, car elle est vouée à isoler les qualités phénoménologiques de la vie dans la sphère humaine et à réduire ainsi la vie biologique à des explications mécanistes.

Tout le projet philosophique de Jonas repose sur l'idée de surmonter une vision mécaniste du monde dont nous avons hérité de Descartes³². Selon Jonas, cette vision mécaniste est le résultat de l'anthropocentrisme (p. xxiii). Le dualisme cartésien est anthropocentrique parce qu'il restreint le domaine expérientiel de la conscience à la vie humaine. La conséquence la plus troublante de cet anthropocentrisme est la position de Descartes vis-à-vis la vie animale, qui pour lui ne possède pas les mêmes qualités phénoménales que la vie humaine. Cette vision mécaniste de la vie animale est « déterminée par les règles de la matière » et les animaux ne sont donc « rien d'autre que des corps » (p. 55). Autrement dit, les animaux, en tant que corps, sont de simples automates qui ne possèdent aucune subjectivité. Les animaux présentent un comportement qui, en apparence, semble découler de la vie intérieure de l'organisme. Cependant, pour Descartes, ce ne sont là que des illusions et non des preuves que les animaux non humains possèdent une quelconque subjectivité. Pour Jonas, cette vision mécaniste de la vie non humaine continue à inspirer la culture de son époque. En faisant de l'être humain un cas unique et exemplaire en raison de la vie intérieure qu'il possède, la vie dans son sens biologique est cependant entièrement explicable en termes mécanistes puisqu'à l'évidence, la biologie n'a pas besoin de se tourner vers une explication phénoménologique pour expliquer les structures de base de la vie organique.

Pour surmonter cette vision mécaniste du monde qui laisse de côté l'intériorité de la vie, Jonas défend une biologie phénoménologique qui comporte une conception téléologique de la vie organique. Selon Jonas, il n'y a aucune raison que la science ou la biologie ne soient pas compatibles avec une conception téléologique de la vie. Si elle semble « anthropomorphique » et représente une « haute trahison scientifique » (p. 35), c'est seulement parce que la science moderne

³¹ Voir aussi Torrance (2016) qui souligne également que la critique que Jonas fait de l'anthropocentrisme est au cœur de sa conception de la vie et de l'esprit.

³² L'argument de Jonas contre l'anthropocentrisme dépasse le cadre de ce mémoire. En effet, l'œuvre de Jonas s'appuie sur des arguments existentiels, éthiques et sociaux qui motivent l'ensemble de son projet philosophique. Dans le cadre de ce mémoire, nous nous concentrerons sur les arguments les plus pertinents pour la présente discussion, même si l'ensemble du corpus philosophique de Jonas présente un argument intéressant en faveur de sa philosophie.

rejette dogmatiquement l'introduction d'un motif phénoménologico-téléologique dans son modèle:

To repeat, the exclusion of teleology is not an inductive result but an a priori prohibition of modern science. [...] But it is significant that the one reminder deemed sufficient to compromise teleology for the intelligent reader is that final causes have relation to the nature of man rather than to the nature of the universe—implying that no inference must be drawn from the former to the latter, which again implies a basic difference between the two. This is a fundamental assumption, not so much of modern science itself as of modern metaphysics in the interest of science. [...] Other possible modes of relation to reality, such as the communication between life and life, or the experience of the impact and resistance of things in bodily effort, fell short of the ideal of exact knowledge and ceased to count. This dominance of “distancing” and objectifying perception concurred with the dualistic rift between subject and object, considered as two heterogeneous domains, in putting a severe ban on any transference of features of internal experience into the interpretation of the external world (though later the reverse encroachment in materialistic psychology proved to be much less taboo) (Id.).

Thomas Fuchs approfondit ce point dans la préface de *Ecology of the Brain* (2018). Pour Fuchs, le programme scientifique inauguré par le début des temps modernes désigne comme anthropomorphiques « toutes les propriétés qualitatives, holistiques, c'est-à-dire non discrètement dénombrables » (p. xiv). Or la « désanthropomorphisation de la nature » va de pair avec une « naturalisation complète de l'être humain » (p. xv). Selon Fuchs, la naturalisation de l'être humain est l'ultime accomplissement du programme réductionniste de la science, laquelle donne sans raison convaincante une priorité ontologique aux processus physiques. Aux yeux de Fuchs, cette approche s'avère cependant plutôt limitée, surtout lorsqu'on tente d'expliquer et de décrire les actes de vie des organismes vivants. En effet, il semble que des explications holistiques soient nécessaires pour décrire de manière précise et exhaustive les actes de vie. Comme nous l'avons vu avec le concept de mémoire corporelle, à un niveau neurobiologique, la réalisation de capacités exige une causalité circulaire, c'est-à-dire une causalité à la fois verticale et horizontale (cf. 100). De plus, une explication approfondie d'une capacité exige que nous considérions l'organisme vivant dans sa totalité, c'est-à-dire autant dans une attitude naturaliste que personnaliste.

La tension entre l'énactivisme autopoïétique et l'approche scientifique n'est donc pas tant ancrée dans ses tendances anthropomorphiques que dans la tension entre la phénoménologie et une certaine ontologie scientifique. En effet, la science ne semble pas vraiment avoir de raisons convaincantes de rejeter une alliance avec la phénoménologie – sauf, bien sûr, si on adhère à une conception purement objectiviste et mécaniste de la science. Or, si Fuchs et Jonas ont raison et que cette science n'est rien d'autre qu'un objectivisme historiquement contingent, alors cette apparente limite peut être surmontée. Ainsi, il semble très juste de dire que Jonas et l'énactivisme

autopoïétique ne sont pas en désaccord avec la science en général; ils essaient plutôt d'élargir ses horizons. Comme dans le cas de la neurophénoménologie, le lieu de rencontre entre la phénoménologie et la science est au cœur du projet éenactif (Torrance 2016, cf. 223).

9.4. *La vie ne peut être connue que par la vie : un dicton anthropomorphique ou transcendantal ?*

L'exemple fourni par Villalobos et Ward (2016) de l'anthropomorphisme représente incorrectement la thèse de la profonde continuité entre la vie et de l'esprit. Ils donnent comme exemple d'anthropomorphisme une description du Nil comme « voulant » atteindre la mer ou ayant pour « but » de l'atteindre (p. 205). Comme le soulignent Villalobos et Ward, ce genre de description ne fonctionne que de manière métaphorique, mais elle ne nous donne pas une description rigoureuse du Nil. De même, les concepts phénoménologico-téléologiques de l'éenactivisme autopoïétique sont dans ce sens aussi des descriptions métaphoriques de la vie organique, mais ils ne seraient pas satisfaisants, car il existe des explications scientifiques plus précises de la vie organique. Dans le même ordre d'idées, Hutto et Myin (2013) craignent que la conception libérale de la cognition de l'éenactivisme autopoïétique tombe essentiellement dans le même piège lorsqu'elle attribue des propriétés phénoménales typiques de la cognition humaine à des formes de vie plus élémentaires (cf. 36).

Une lecture attentive de la thèse sur la profonde continuité entre la vie et de l'esprit reste cependant très éloignée de ce type de description anthropomorphique. La thèse ne stipule pas que les organismes non sensibles possèdent les mêmes propriétés expéientielles que les organismes sensibles. L'éenactivisme autopoïétique est très clair à ce sujet. Les bactéries ou les plantes ne sont pas conscientes. Il n'y a pas un « effet que cela fait » d'être une bactérie :

I think that life's sense-making is a manifestation of the organism's autonomy and coupling, but not necessarily of consciousness. In support of my preference for this view I would appeal to the following considerations. First, being "phenomenally conscious" of something would seem to entail being able to form intentions to act in relation to it (Hurley 1998, pp. 149–150). It's hard to make sense of the idea of being conscious of something, in the sense of subjectively experiencing it, while having no intentional access to it whatsoever. But there seems no reason to think that autopoietic selfhood of the minimal cellular sort involves any kind of intentional access on the part of the organism to its sense-making. Second, it seems unlikely that minimal autopoietic selfhood involves phenomenal selfhood or subjectivity, in the phenomenological sense of a pre-reflective self-awareness constitutive of a phenomenal first-person perspective (Zahavi 1999). Rather, this would seem to require the reflexive elaboration and interpretation of life processes provided by the nervous system. Finally, it's important

to situate consciousness in relation to dynamic, unconscious processes of life regulation, and this becomes difficult if one projects consciousness down to the cellular level (Thompson 2004, 389)³³.

La théorie du double aspect de Fuchs (2018) revient sur la citation ci-dessus et en approfondit le sens. Les notions de *Leben* et d'*Erleben* nous aident à distinguer les organismes sensibles des organismes non sensibles. *Or cette distinction est une distinction de degré et non de nature*, ce qui signifie qu'il y a une continuité entre les « processus de la vie (*Leben*) et de l'expérience de la vie (*Erleben*) » (p. xix). Les deux notions ont en commun de mettre l'accent sur le caractère incarné des organismes vivants, mais alors que *Leben* fait référence à la biologie incarnée d'un système autopoïétique, la notion d'*Erleben* concerne la subjectivité incarnée d'un organisme conscient. Ce n'est qu'avec *Erleben* que l'intentionnalité de la vie est vécue subjectivement (cf. 31). Ce que nous appelons l'expérience n'est donc pas un phénomène étranger à la vie. À vrai dire, l'expérience et la subjectivité sont « toujours les conditions d'un organisme vivant » (p. 78). Il y a donc une continuité entre la vie et l'expérience, mais il y a aussi une démarcation claire entre la vie sensible et la vie non sensible.

Car elles sont à la fois des systèmes vivants et conscients, les personnes vivantes possèdent les deux aspects de la nature vivante (*phýsis*) (cf. 83). Cela signifie qu'elles peuvent percevoir la vie sous les deux aspects. Elles peuvent donc adopter une attitude naturaliste et observer la vie et les organismes d'un « point de vue biológico-systémique » en tant que « système intégral et fonctionnel » (p. 82). Si nous prenons l'argument anthropomorphique au sérieux, alors cette attitude naturaliste est entachée d'interprétations anthropomorphiques. Cependant, comme nous l'avons montré dans le chapitre précédent, la théorie du double aspect de Fuchs stipule que les « descriptions respectives » des deux aspects sont « non transférables » (p. 80). *Il n'y a donc pas d'interactions entre les deux aspects; ils sont plutôt complémentaires*. La complémentarité de la théorie du double aspect pose donc un sérieux problème à l'idée que l'énactivisme autopoïétique soit anthropomorphique. En effet, si l'attitude personnaliste et l'attitude naturaliste ne peuvent pas s'opposer et se refléter l'une l'autre, alors nous ne pouvons pas utiliser la description de l'attitude personnaliste pour décrire les structures des systèmes autopoïétiques. En d'autres mots, s'il y a complémentarité, alors une description anthropomorphique des organismes de base est tout simplement impossible.

³³ Voir aussi Thompson (2007, cf. 161-162) à ce sujet.

Un des objectifs de la critique anthropomorphique de Villalobos et Ward est de préciser qu'il existe de meilleures explications, plus scientifiques, de la vie que celle que propose l'énactivisme autopoïétique. Cependant, comme le montre la théorie du double aspect de Fuchs, l'énactivisme autopoïétique utilise une attitude naturaliste pour comprendre les formes de vie basiques, non une attitude personnaliste. Même si l'énactivisme autopoïétique voulait utiliser une attitude personnaliste pour décrire les systèmes autopoïétiques, cela serait impossible à cause de la complémentarité du double aspect. Ainsi, qualifier l'énactivisme autopoïétique comme étant anthropomorphique est plutôt fallacieux. L'énactivisme autopoïétique ne rejette pas l'attitude naturaliste. Au contraire, elle l'endosse. Ce qu'elle rejette, c'est plutôt l'idée que l'attitude naturaliste soit *absolument* objective, c'est-à-dire la seule qui soit admissible. C'est pour cette raison que Jonas semble défendre une sorte d'anthropomorphisme. Par-là, il cherche cependant juste à souligner plutôt que « l'anthropomorphisme » est une étiquette parfois lancée à quiconque remet en question l'approche désincarnée de la science (Jonas 1966, 35-36).

Ainsi, il appert que le problème ne concerne pas tant l'incompatibilité entre l'anthropomorphisme de l'énactivisme autopoïétique et son rejet de la part de la science; le problème concerne plutôt la tension apparemment insoutenable entre le transcendantalisme de l'énactivisme autopoïétique et le réalisme scientifique. Cette tension, bien sûr, ne devrait pas étonner, car elle est le fruit de l'introduction de motifs phénoménologiques dans les sciences cognitives à l'origine du mouvement éactif (Gaitsch 2016, cf. 221). En effet, la méthode phénoménologique part tout simplement de notre propre expérience vécue en tant qu'organismes et, pour cette raison, sera toujours en contradiction avec une approche scientifique qui exclut a priori de telles considérations. Alors que le réalisme scientifique prétend que les phénomènes décrits par la science existent indépendamment de l'observateur, l'approche transcendantale de l'énactivisme autopoïétique met l'accent sur le rôle de l'observateur et sa relation avec son monde de la vie (*lifeworld*). L'opposition est donc très claire :

Metaphysical realism or physicalism is thus incoherent insofar as it overlooks its own dependence on the intersubjectivity constituted lifeworld. [...] The *perspective of the participant*, that is, the “we”—perspective of the first person plural is the primary and permanent basis for the scientific observational or third-person perspective. It follows from this that a nature regarded purely physically, in which no subjects occur, must always remain a theoretical construct, from which consciousness and intersubjectivity cannot be deduced (Fuchs 2018, 62-63).

Cela nous ramène à l'idiome de Jonas selon lequel « life can only be known by life » (1966, 91), qui est la revendication au cœur de la compréhension phénoménologique de la vie de l'énactivisme autopoïétique. Selon cette idée, notre connaissance de concepts tels que l'autopoïèse et l'organisme n'est possible que parce que nous sommes nous-mêmes des organismes vivants. Notre propre expérience en tant qu'organismes vivants est la « condition de possibilité de connaître la vie » (Thompson 2007, p. 164). Le problème d'une perspective à la troisième personne est qu'il est difficile de voir d'où viennent exactement ces concepts. Si notre connaissance des concepts de l'autopoïèse et de l'organisme ne découle pas de notre propre expérience de la vie, alors d'où proviennent exactement ces concepts ? En effet, avant que le réalisme scientifique ne puisse légitimement remettre en question la thèse de la continuité entre la vie et l'esprit en raison de son anthropomorphisme, il faudrait d'abord qu'il puisse lui-même défendre la possibilité d'une science objective qui ne fait pas recours à la perspective de l'observateur et qui peut appréhender la vie et l'esprit sans avoir à se tourner vers notre propre expérience de la vie et de l'esprit. Autrement dit, comme l'affirme Fuchs (2018), « the lifeworld experience gains a weight which puts the complete burden of proof on its denial » (p. 66). C'est donc au réalisme scientifique de montrer la possibilité d'une perspective sans un observateur.

Conclusion

En conclusion, je souhaite revenir sur la problématique de laquelle nous étions partis, à savoir le problème difficile de la conscience. Une question s'impose ici tout naturellement: est-ce que l'énactivisme autopoïétique réussit à « résoudre » le problème difficile de la conscience ou pas ? La question est délicate. Comme nous avons été à même de constater tout au long du mémoire, l'énactivisme autopoïétique s'attaque de front au problème difficile de la conscience, en tentant, notamment, de reformuler jusqu'à la façon même d'envisager la question ou de poser le problème. Mais peut-on pour autant affirmer qu'il a *surmonté* le problème difficile de la conscience ? Mes dernières remarques tenteront d'apporter une tentative de réponse à cette question. Question de mettre la table, je commence par un bref résumé de ce que nous avons vu jusqu'à présent.

Depuis sa conception initiale dans *The Embodied Mind*, les thèses plus radicales du mouvement éactif ont été assujetties à une branche spécifique de l'énactivisme, à savoir l'énactivisme autopoïétique. Comme nous l'avons brièvement évoqué dans le chapitre précédent, le mouvement éactif est aujourd'hui fragmenté en différentes branches. À première vue, ces différentes franges du mouvement éactif peuvent sembler attirantes dans la mesure qu'elles se débarrassent des revendications plus radicales de l'énactivisme autopoïétique. Cependant, il est ici pertinent de se demander si une approche plus « modérée » de l'énactivisme est aussi efficace pour résoudre le problème difficile de la conscience.

Selon Vörös (2020), le mouvement éactif a abandonné, au fil des années, les propositions les plus révolutionnaires du mouvement éactif au profit d'un intérêt accru pour tout ce qui a trait au corps (cf. 115). Cependant, cet intérêt pour le corps est problématique, car il est entièrement centré sur le *Körper* (c'est-à-dire le corps physique), ignorant du coup le *Leib* (c'est-à-dire le corps vécu ou phénoménologique)³⁴. Par exemple, l'énactivisme radical se contente d'une vision physicaliste qui voit le corps comme un « substrat explicatif abstrait » (Id.). Nous avons brièvement touché à cette idée dans le chapitre précédent en parlant de l'énactivisme radical, pour qui une conception de la cognition de base doit à tout prix éviter d'introduire la conscience phénoménale. Cependant, l'énactivisme radical, plutôt que d'accepter les propositions plus révolutionnaires du

³⁴ Voir aussi Vörös et al. (2016, cf. 196-198).

cadre éactif, se contente du paradigme physicaliste, qui, comme nous l'avons vu, banalise la conscience phénoménale en ne reconnaissant là qu'un épiphénomène.

La neurophénoménologie de Varela, le problème corps-corps de Thompson et la théorie du double aspect de Fuchs *ne nous fournissent pas de solution définitive au problème difficile de la conscience*, mais elles nous fournissent de nouvelles façons de conceptualiser l'esprit, le corps et les sciences. Ainsi, selon l'éactivisme autopoïétique, il n'y a pas nécessairement une « solution » au problème difficile, car il n'aborde pas le problème difficile comme un « problème » conceptuel et philosophique qui doit être résolu. En effet, comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, aborder le problème difficile comme un problème conceptuel est voué à l'échec, car le problème est impossible à résoudre (Thompson 2007, cf. 225). L'impossibilité du problème difficile est profondément enracinée dans les concepts mêmes que nous avons hérités de la tradition cartésienne (la conscience, le corps et la vie, etc.). C'est ce qui conduit à la dichotomie corps-esprit (Varela et al. 1991, cf. 27-31). Le problème est clair : si la vie et la conscience sont définies ainsi, aucune solution n'est envisageable.

Cependant, selon le point de vue éactif, le mental et le physique nous apparaît comme étant irréconciliables qu'en raison du cadre conceptuel à partir duquel nous les définissons comme des opposés ontologiques. Ainsi, il semble que la seule façon de surmonter avec succès le problème difficile de la conscience est de le *dissoudre* en transformant radicalement le cadre conceptuel à partir duquel le problème est formulé. Ce recadrage était l'un des objectifs centraux de *The Embodied Mind*, dans lequel le mouvement éactif est présenté comme une alternative aux courants dominants des sciences cognitives et de la philosophie de l'esprit. Cependant, il faut préciser que l'objectif n'était pas tant d'éliminer le paradigme précédent, mais plutôt de l'élargir pour qu'il puisse prendre en compte l'expérience vécue des êtres vivants. Autrement dit, pour l'approche éactive, plutôt que d'aborder tels quels les problèmes philosophiques de la philosophie de l'esprit, elle cherche plutôt à élargir notre cadre conceptuel, dissolvant du coup plusieurs des difficultés auxquelles la philosophie de l'esprit est confrontée.

Dans les deux premiers chapitres, nous avons vu comment le mouvement éactif a produit ce changement de paradigme en élaborant de nouveaux concepts de cognition, de corps et de vie. Dans le paradigme cognitiviste orthodoxe, la cognition est représentationnelle. Pour des raisons qui nous sont maintenant plus familières, le mouvement éactif rejette ce modèle en faveur d'une

conception énaïve et incarnée de la cognition. Ce changement de paradigme peut être compris comme le passage d'une métaphore à une autre : celle du paradigme cognitiviste comme « miroir du monde » (*world-mirroring*) à celle du paradigme énaïve comme « création de mondes » (*world-making*) (Fuchs 2018, 108). Pour les énaïvistes de tendance autopoïétiques, le paradigme énaïve comme « création de mondes » est principalement représenté comme l'activité de donation de sens (*sense-making*) des organismes autopoïétiques. Comme nous l'avons vu, les organismes les plus élémentaires, comme les bactéries, sont cognitifs dans la mesure où ils façonnent leur monde (*Umwelt*) « en un lieu de signification et de valeur saillantes » (Thompson et Stapleton 2009, 25).

D'ailleurs, ce changement de paradigme ne se limite pas, bien sûr, au concept d'autopoïèse. En effet, nous avons également vu comment le corps a été radicalement réélaboré. La conception matérialiste du corps fait défaut dans la mesure où elle escamote complètement l'aspect phénoménologique du corps. L'inclusion de l'aspect phénoménologique du corps conduit à une double compréhension de l'être humain en tant que *Leib* et *Körper* (Fuchs 2018). Dans cette nouvelle perspective, l'ancienne distinction ontologique du problème corps-esprit se retrouve remplacée par un problème corps-corps qui est beaucoup plus facile à résoudre, car il met plutôt en évidence une typologie des corps (Hanna et Thompson 2003, Thompson 2007).

Il en va de même pour la neurophénoménologie de Varela qui a cherché à révolutionner nos pratiques scientifiques en soulignant le rôle existentiel du chercheur et en faisant de l'expérience vécue le point de départ de la recherche scientifique : « Lived experience is where we start from and where all must link back to, like a guiding thread » (Varela 1996, 334). En donnant la primauté à notre expérience vécue, la neurophénoménologie vise à renverser les hypothèses physicalistes et objectivistes des sciences. Ce renversement peut être compris comme une « conceptualisation phénoménologique de la nature » (Thompson 2004, 392). Nous avons déjà fourni un aperçu de ce à quoi cette nature phénoménologique pourrait ressembler en expliquant brièvement l'idée d'une nature vivante (*phýsis*) comme cette unité de l'aspect objectif et subjectif des êtres vivants (Fuchs 2018, cf. 82-83).

L'énaïvisme autopoïétique apparaît donc comme une « solution » viable au problème difficile de la conscience si et seulement si nous sommes prêts à accepter l'attitude révolutionnaire du mouvement énaïve. Autrement, il est difficile de voir comment exactement l'énaïvisme autopoïétique pourrait arriver à surmonter le problème difficile. Un tel changement peut cependant

être intimidant. En effet, le mouvement éactif remet en question certaines de nos intuitions physicalistes (sur la nature, sur la conscience, etc.) les plus profondément ancrées. De plus, comme nous l'avons aussi brièvement mentionné dans le dernier chapitre, nous n'avons fait qu'effleurer la surface des nombreux enjeux éthiques et existentiels qu'un tel changement de paradigme implique. Toutefois, si nous voulons adopter pleinement la radicalité de l'éactivisme autopoïétique, nous ne pouvons pas nous contenter de « théoriser l'éaction », mais nous devons aussi la « mettre en œuvre » (Vörös et Bitbol 2017a, 38). En effet, ce qui est peut-être l'une des questions les plus importantes pour l'éactivisme autopoïétique aujourd'hui est de se demander jusqu'où nous sommes prêts à pousser ses revendications les plus radicales. Et si nous décidons de prendre du recul par rapport à elles, alors comment éviter le danger d'un retour des anciens problèmes philosophiques comme le problème difficile ? La question sera alors de savoir comment exactement cet éactivisme plus modéré espère surmonter ces problèmes.

Bibliographie

- Bayne, T. (2004). Closing the gap? Some questions for neurophenomenology. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 3(4), 349-364.
- Bennett, M.R., & Hacker, P. M. S. (2003). *Philosophical foundations of neuroscience*. Malden: Blackwell Publishing.
- Bernstein, R. J. (1983). *Beyond objectivism and relativism : Science, hermeneutics, and praxis*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Bitbol, M. (2008). Is consciousness primary? *NeuroQuantology*, 6(1), 53-72.
- Bitbol, M. (2012). Neurophenomenology, an ongoing practice of/in consciousness. *Constructivist Foundations*, 7(3), 165-173.
- Bitbol, M. (2015). Review of waking, dreaming, being: Self and consciousness in neuroscience, meditation, and philosophy. *The Journal of Mind and Behavior*, 36(1/2), 101-111.
- Bitbol M. & Antonova E. (2016). On the too often overlooked radicality of neurophenomenology. *Constructivist Foundations*, 11(2) : 354–356.
- Brentano, F. [1995] (1874). *Psychology from an empirical standpoint*. New York: Routledge.
- Chalmers, D. J. (1995). Facing up to the problem of consciousness. *Journal of Consciousness Studies*, 2: 200-219.
- Chalmers, D. J. (1996). *The conscious mind : In search of a fundamental theory*. New York: Oxford University Press.
- Chalmers, D. J. (2003). Consciousness and its place in nature. Dans: S. P. Stich & T. A. Warfield (Éds.), *The Blackwell guide to philosophy of mind* (p. 102-142). Blackwell Publishing Ltd.
- Chalmers, D.J. (2006). Strong and weak emergence. Dans: P. Clayton, P. Davies (Éds.), *The re-emergence and emergence: The emergentist hypothesis from science to religion*, (p. 244-256). Oxford: Oxford University Press.
- Colombetti, G. (2014). *The feeling body : Affective science meets the enactive mind*. MA: MIT Press.

- Damasio, A. (1999). *Le sentiment même de soi : Corps, émotions, conscience*. Paris : Éditions Odile Jacob.
- Degenaar, J., & O'Regan, J. K. (2017). Sensorimotor theory and enactivism. *Topoi*, 36(3), 393-407.
- De Jesus, P. (2016a). From enactive phenomenology to biosemiotic enactivism. *Adaptive Behavior*, 24(2), 130-146.
- De Jesus, P. (2016b). Autopoietic enactivism, phenomenology and the deep continuity between life and mind. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 15(2), 265-289.
- Dennett, D.C. (1988). Quining qualia. Dans: Marcel, A.J. & Bisiach, E. (Éds.) *Consciousness in modern science*, Oxford: Oxford University Press, p. 42–77.
- Frankish, K. (2016). Illusionism as a theory of consciousness. *Journal of Consciousness Studies*, 23: 11–39.
- Froese, T. (2011). From second-order cybernetics to enactive cognitive science : Varela's turn from epistemology to phenomenology. *Systems Research and Behavioral Science*, 28(6), 631-645.
- Fuchs, T. (2011). The brain—a mediating organ. *Journal of Consciousness Studies*, 18. 196-221.
- Fuchs, T. (2012a). The phenomenology of body memory. Dans: S. C. Koch, T. Fuchs, M. Summa, & C. Müller (Éds.), *Advances in consciousness research* (p. 9-22). Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.
- Fuchs, T. (2012b). The feeling of being alive organic foundations of self-awareness. Dans: J. Fingerhut & S. Marienberg (Éds.), *Feelings of being alive* (p. 149-165). Berlin: De Gruyter.
- Fuchs, T. (2013). Depression, intercorporality, and interaffectivity. *Journal of Consciousness Studies*, 20:7-8, 219-238.
- Fuchs, T. (2016). The embodied development of language. Dans: G. Etzelmüller, C. Tewes (Éds.), *Embodiment in evolution and culture* (p. 107– 128). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Fuchs, T. (2017). Collective body memories. Dans: C. Durt, T. Fuchs, & C. Tewes (Éds.), *Embodiment, Enaction and Culture* (p. 333-352). MA: MIT Press.

- Fuchs, T. (2018). *Ecology of the brain : The phenomenology and biology of the embodied mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Gaitsch, P. (2016). Modern anthropomorphism and phenomenological method. *Constructivist Foundations*, 11(2) : 220–221.
- Gaitsch, P., & Vörös, S. (2016). Husserl's somatology reconsidered: Leib as a methodological guide for the explication of (plant) life. *Phainomena (Ljubljana)*, 98/99, 203-227.
- Gallagher, S. (2012). On the possibility of naturalizing phenomenology. Dans: Zahavi, D. (Éds.), *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology* (p. 70-93). Oxford: Oxford University Press.
- Hanna, R., & Thompson, E. (2003). The mind-body-body problem. *Theoria et Historia Scientiarum*, 7(1), 23-42.
- Hutto, D. D., & Myin, E. (2013). *Radicalizing enactivism : Basic minds without content*. MA: MIT Press.
- Hutto, D. D., & Myin, E. (2017). *Evolving enactivism : basic minds meet content*. MA: MIT Press.
- Husserl, E. [1997] (1973). *Thing and space : lectures of 1907*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Jackendoff, R. (1987). *Consciousness and the computational mind*. MA: MIT Press.
- Jackson F. (1982). Epiphenomenal qualia. *Philosophical Quarterly*, 32: 127-136.
- Jonas, H. [2001] (1966). *The phenomenon of life : Toward a philosophical biology*. Evanston: Northwestern University Press.
- Kanwisher, N., McDermott, J., & Chun, M. M. (1997). The fusiform face area : A module in human extrastriate cortex specialized for face perception. *The Journal of Neuroscience*, 17(11), 4302-4311.
- Koch, C. (2004). *The quest for consciousness : A neurobiological approach*. Englewood, CO: Roberts and Company Publishers.
- Koch, C., Massimini, M., Boly, M., & Tononi, G. (2016). Neural correlates of consciousness : Progress and problems. *Nature Reviews Neuroscience*, 17(5), 307-321.

- Kirchhoff M. D. & Hutto D. D. (2016). Never mind the gap : Neurophenomenology, radical enactivism, and the hard problem of consciousness. *Constructivist Foundations*, 11(2) : 346–353.
- Levine, J. (1983) Materialism and qualia: The explanatory gap. *Pacific Philosophical Quarterly*, 64: 354-361.
- Lutz, A. (2002). Toward a neurophenomenology as an account of generative passages: a first empirical case study. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 1: 133-168.
- Lutz, A., Lachaux, J-P., Martinerie, J., and Varela, F.J. (2002). Guiding the study of brain dynamics by using first-person data: synchrony patterns correlate with ongoing conscious states during a simple visual task. *Proceeding of the National Academy of Sciences USA*, 99: 1586-1591.
- Maturana, H. R., & Varela, F. J. (1980). *Autopoiesis and cognition : The realization of the living*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company
- Maturana, H. R., & Varela, F. J. (1987). *The tree of knowledge : The biological roots of human understanding* (Éd. rev). Boston: Shambala Publications, Inc.
- Merleau-Ponty, M. [2009] (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- Nagel, T. (1974). What is it like to be a bat? *The Philosophical Review*, 83: 435-450.
- Nagel, T. (2012). *Mind and cosmos : Why the materialist neo-Darwinian conception of nature is almost certainly false*. New York: Oxford University Press.
- Noë, A. (2004). *Action in perception*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Noë, A. (2012). *Varieties of presence*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- O'Regan, J. K., & Noë, A. (2001). A sensorimotor account of vision and visual consciousness. *Behavioral and Brain Sciences*, 24(5), 939-973.
- Panksepp, J. (1998a). *Affective neuroscience: The foundations of human and animal emotions*. Oxford: Oxford University Press.
- Panksepp J. (1998b). The periconscious substrates of consciousness: affective states and the evolutionary origins of self. *Journal of Consciousness Studies*, 5: 566-592.

- Plessner, H. [1970] (1961). *Laughing and crying : A study of the limits of human behavior*. Evanston: Northwestern University Press.
- Putnam, H. (1981). *Reason, truth and history* (1^{re} éd.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Rodrigues, A. C., Loureiro, M. A., & Caramelli, P. (2010). Musical training, neuroplasticity and cognition. *Dementia & Neuropsychologia*, 4(4), 277-286.
- Rorty, R. (1979). *Philosophy and the mirror of nature*. Princeton: Princeton University Press.
- Rudrauf, D., Lutz, A., Cosmelli, D., Lachaux, J.-P., & Le Van Quyen, M. (2003). From autopoiesis to neurophenomenology : Francisco Varela's exploration of the biophysics of being. *Biological Research*, 36(1).
- Ryle, G. [2002] (1949). *The concept of mind*. Chicago: University of Chicago Press.
- Searle, J. R. (1992). *The Rediscovery of the Mind*. MA: MIT Press.
- Strawson, G. (2006). Realistic monism: Why physicalism entails panpsychism. *Journal of Consciousness Studies*, 13(10-11).
- Thompson, E. (2004). Life and mind : From autopoiesis to neurophenomenology. A tribute to Francisco Varela. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 3(4), 381-398.
- Thompson, E. (2007). *Mind in life : Biology, phenomenology, and the sciences of mind*. MA: Harvard University Press.
- Thompson, E. (2018). Evolving enactivism : Basic minds meet content. Reviewed by Evan Thompson. *Notre Dame Philosophical Reviews*.
- Thompson, E., & Varela, F. J. (2001). Radical embodiment : Neural dynamics and consciousness. *Trends in Cognitive Sciences*, 5(10), 418-425.
- Thompson, E., & Stapleton, M. (2009). Making sense of sense-making : Reflections on enactive and extended mind theories. *Topoi*, 28(1), 23-30.
- Tomasello, M. (2000). The social-pragmatic theory of word learning. *Pragmatic*, 10 : 401-413.
- Tomasello, M. (2008). *The origins of human communication*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Torrance S. (2016). Varela's sixth step : Teleology and the re-visioning of science. *Constructivist Foundations*, 11(2) : 221-224.

- Uexküll, J. von. [1965] (1956). *Mondes animaux et monde humain ; suivi de Théorie de la signification*. Paris : Denoël.
- Varela, F. (1996). Neurophenomenology : A methodological remedy for the hard problem. *Journal of Consciousness Studies*, 3(4), 330-349.
- Varela, F. J. (1999). Steps to a science of interbeing : Unfolding the dharma implicit in modern cognitive science. Dans: Watson G., Bachelor S. & Claxton G. (Éds.), *The psychology of awakening* (p. 71-89). New York: Rider.
- Varela, F. J., Thompson, E., & Rosch, E. [2016] (1991). *The embodied mind : Cognitive science and human experience*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Varela F.J, & Depraz N. (2005). At the source of time valence and the constitutional dynamics of affect *Journal of Consciousness Studies*, 12 : 61-81.
- Villalobos M. & Ward D. (2016) Lived experience and cognitive science reappraising enactivism's jonasian turn. *Constructivist Foundations*, 11(2) : 204–212.
- Vörös, S. (2020). Mind embodied, mind bodified. *Etudes phénoménologiques - Phenomenological Studies*, 4, 91-117.
- Vörös S., Froese T. & Riegler A. (2016). Epistemological odyssey: Introduction to special issue on the diversity of enactivism and neurophenomenology. *Constructivist Foundations* 11(2): 189–204.
- Vörös S. & Bitbol M. (2017a). Enacting enaction: A dialectic between knowing and being. *Constructivist Foundations*, 13(1): 31–40.
- Vörös S. & Bitbol M. (2017b). Authors' response : Not hagiography but ideational biography : In defense of existential enaction. *Constructivist Foundations*, 13(1) : 52–58.
- Vörös S. & Riegler A. (2017). A plea for not watering down the unseemly: Reconsidering Francisco Varela's contribution to science. *Constructivist Foundations*, 13(1): 1–10.
- Ward D. & Villalobos M. (2016). Authors' response : Enactivism, cognitive science, and the jonasian inference. *Constructivist Foundations*, 11(2) : 228–233.
- Ward, D., Silverman, D., & Villalobos, M. (2017). Introduction : The varieties of enactivism. *Topoi*, 36(3), 365-375.

Weber, A., & Varela, F. J. (2002). Life after Kant: Natural purposes and the autopoietic foundations of biological individuality. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 1(2), 97-125.